عوائد الایام نراقی (عربی)

موضوع: اصول الفقه

مؤلف: مولی احمد بن مولی محمد مهدی بن ابو ذر نراقی کاشانی

آغاز: بعد از بسمله و حمدله و صلاة یقول العبد الاذل الاحقر احمد بن محمد مهدی بن ابو ذر

انجام: معروف به ابن العزاقر ... والقاسم الرازی تم

اندازه: مختلف سطر ۲۲×۱۶ برگ (۲۴۰)

خط نسخ و نستعلیق کاغذ نخودی جلد چرمی

این نسخه چند نوبت قرائت و تصحیح و مقابله شده است

وقف مرحوم استاد زین الدین جعفر زاهدی
به کتابخانه آستان قدس رضوی
آستان قدس
میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: عوائد الایام من مهمات ادلة الاحکام

مؤلف متن: احمد بن محمد مهدی ابن ابی ذر نراقی محشی

شارح ... مترجم

تاریخ تحریر ... نوع خط: نسخ و نستعلیق تعداد سطر ۲۲ محو و الحاقیه

جزء کتب: اصول زبان: عربی عدد اوراق: ۲۱۸

طول ۲۲ عرض ۱۴ شماره عمومی ۲۵۴۵۹

وقفی / خریداری تاریخ وقف / خریداری

ملاحظات

اندازه نوشته‌ها: ۱۰/۵×۱۶

کتاب عوائد الایام نراقی

رتب الوابق

في الاصلة العقد ميو اللازم ٢ وجوب تعظيم شعائر الله ٣ اقام الاذن ... النظر والفرار

ام له

مقدمة حرام — ثی ون بر اسلم وعدوال — قاعدة الغرر — الملكية والمملوكية

كتاب عوائد الايام نراقي احمد

مالك الملوك

غدا الكتاب مني و انا ملك مالك الملوك

محمد الكتاب ... و انا مملوك ...

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما أنعم والشكر له على ما ألهم والصلوة على باعث ايجاد العالم محمد سيد العرب والعجم وعلى المعصومين من اهل بيته سادات الامم صلى الله عليه وعليهم وسلم وبعد فيقول الاذل الاحقر احمد بن محمد مهدي ابن ابي ذر ستّرهم الله يوم العرض الاكبر هذا ما استطرفته من عوائد الايام من مهمات آيات الاحكام وكليات مسائل الحلال والحرام وما يتعلق بهذا المرام جعلته تذكرة لنفسي ولمن اراد ان يتذكر من اخواني وما توفيقي الا بالله قال الله سبحانه يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود

قد اشتهر عند الفقهاء الاستدلال بهذه الآية الكريمة في تصحيح العقود ولزومها وبه يجعلون الاصل في كل عقد عرفي وكل ايجاب وقبول اللزوم واستشكل جماعة في دلالتها فاللازم تحقيق مدلولها حتى يعلم دلالتها وعدمها ونذكر اولا طائفة من كلام المفسرين واللغويين في تفسير الآية ومعنى العقد والعهد قال صاحب الكشاف في تفسيرها يقال وفى بالعهد واوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد العهد الموثق شبّه بعقد الحبل ونحوه قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدّوا العناج وشدّوا فوقه الكربا وهي عقود الله التي عقدها على عباده والزمها اياهم من مواجب التكليف وقيل هي ما يعقدون بينهم من عقود الامانات ويتحالفون عليه ويتماسحون من المبايعات ونحوها والظاهر انها عقود الله عليهم في دينه من تحليل حلاله وتحريم حرامه وانه كلام قدم مجملا ثم عقب بالتفصيل وهو قوله احلّت لكم انتهى اقول الظاهر ان ما جعله ظاهرا مع ما ذكره اولا ويحتمل ان يكون مراده ما اختص بالواجبات من التكاليف وما اوجب عليهم فعله وما جعله ظاهرا يكون اعم ومراده من عقود الامانات عهودها من الودائع المالية وغيرها من اسرارهم التي يأتمنون فيها بعضهم بعضا والتحليف بما يتحالفون عليه لحصول الشد والاستيثاق الماخوذين في معنى العقد والمراد بالتماسح المصافقة حيث كانت في تلك المبايعات ... واستيثاقا فمراد الآخذين العهود التي يكفي للزوم عرفا وفاقا قال الشيخ ابو علي الطبرسي في مجمع البيان يقال وفى بعهده وفاءً

واوفى

واوفى ايفاءً بمعنى ثم قال والعقود جمع عقد بمعنى المعقود وهو اوكد العهود والفرق بين العهد والعقد ان العقد فيه معنى الاستيثاق والشد ولا يكون الا بين متعاقدين والعهد قد ينفرد به الواحد لان قال اوفوا بالعقود اي بالعهود عن ابن عباس وجماعة من المفسرين ثم اختلف في هذه العهود على اقوال احدها ان المراد بها العهود التي كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة على من حاول ظلمهم او بغاهم سوءا وذلك هو معنى الحلف عن ابن عباس ومجاهد والربيع ابن انس والضحاك والسدي وثانيها ان العهود التي اخذ الله على عباده للايمان به وطاعته فيما احلّ لهم او حرم عليهم عن ابن عباس في رواية اخرى قال هو ما احلّ وحرم وفرض وحدّ في القران كله فلا تتعدوا فيه ولا تنكثوا ويؤيده قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه الى قوله سوء الدار وثالثها ان المراد بها العقود التي يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد العهد وعقد البيع وعقد الحلف عن ابن زيد وزيد بن اسلم ورابعها ان ذلك امر من الله سبحانه لاهل الكتاب بالوفاء بما اخذ به ميثاقهم من العمل بما في التورية والانجيل في تصديق نبينا صلى الله عليه وآله وما جاء به من عند الله عن ابن جريج وابي صالح واقوى هذه الاقوال قول ابن عباس ان المراد بها عقود الله التي اوجبها على العباد في الحلال والحرام والفرائض والحدود ويدخل في ذلك جميع الاقوال الاخر فيجب الوفاء بجميع ذلك الا ما كان عقدا في المعاونة على امر قبيح فان ذلك محظور بلا خلاف انتهى ومثله قال الطريحي في مجمع البحرين اقول مراده من قول ابن عباس الذي جعله اقوى هو الذي نقله عنه منفردا وهو القول الثاني ووجه دخول الرابع فيه ظاهر واما وجه دخول الاول فلان العهد على النصرة على من حاول ظلمهم وكانوا يحلفون عليه كما يدل عليه قوله وهو الحلف ولا شك ان النصرة على من ظلم وبغى سوءا مما اوجبه سبحانه سيما مع الحلف عليه فانه امر راجح شرعا بل واجب فيجب بالحلف ووجه دخول الثالث ان المراد ليس كل عقد يعقده المرء على نفسه ولو اخترعا بل العقود المجوزة

وثالثها صح

شرعاً المرخص فيها بلسان الشرع مثل البيع والنذر والنكاح واليمين كما يدل عليه تصريحه بدخوله
في قول ابن عباس فانه صرح بان قول ابن عباس هو عقود الله التي اوجبها على
العباد لا شك انه لا يخرج عن المراد لكنه لا يشعر بذلك امثلة التي ذكرها للشارح واما الاستثناء
التي ذكره بقوله الا ما كان حقاً اي مباحا وشرعا اي فسيح فهو غير مناف للتخصيص بالعقود
المرخص فيها من الشرع لان فيها ايضا ما يكون كبيع للظلمة وبيع الخمر وآلات
اللهو والنذر في المعاصي وامثالها فان المراد المرخص نوعها في الشرع فان قلت
قوله تعالى والذين هم لعهدهم راعون يدل على حسن الوفاء بكل عهد وان كان مما يجري بين
العباد فهو ايضا يكون من عهود الله سبحانه قلت المستفاد منه حسن الوفاء بكل عهد الذي لا كلام
فيه فيكون عقد الله سبحانه حسن الوفاء بذلك العقد اي عقدا حسنا فيكون كعقده في سائر
المستحبات فيدل المراد على وجوب الوفاء بهذا العهد من الله ولازمه حسن الوفاء بكل عهد
ولو كان مخرجا لا وجوبه ومن ذلك يظهر ان ما جعله اقوى لا يدل على صحة كل عقد يجري بين العباد
بينهم ايضا بل يدل على وجوب الوفاء بكل عقد عقده الله سبحانه فلو كان صحة كل عقد اجري بين العباد عقدا
من الله تعالى فهذه الآية يدل تلك الآية على وجوب الوفاء بمقتضاه لان هذه الآية تكون دالة على
صحته وقال البيضاوي الوفاء هو القيام بمقتضى العهد وكذا الايفاء والعقد العهد الموثق قال الحطيئة
قوم اذا عقدوا عقداً لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا واصله الجمع بين الشيئين بحيث
يعسر الانفصال ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله على عباده والزمها اياهم من التكاليف
وما يعقدون بينهم من عقود الامانات والمعاملات ونحوها مما يجب الوفاء به او يحسن ان حملنا الامر على
المشترك بين الوجوب والندب انتهى ويحتمل ان يكون مراده مما يعقدون بينهم العقود المرخصة فيها
شرعا قال الراغب على ما نقل عنه […] العقود باعتبار المعقود والعاقد ثلاثة اضرب عقد بين الله وبين
[illegible]
عباده

فی الوفاء

٣

عباده وعقد بين الله ونفسه وعقد بينه وبين غيره من البشر الى ان قال وظاهر الآية يقتضي كل
عقد سواء كان تركه قربة او واجبا قلت في الصافي في تفسير الآية القمي عن الصادق عليه السلام اي
بالعهود اقول الايفاء والوفاء بمعنى والعقد العهد الموثق ويشمل هاهنا كل ما عقد الله على عباده
والزمها اياهم من الايمان وملائكته وكتبه ورسله واوصياء رسله وتحليل حلاله وتحريم حرامه
والاتيان بفرائضه وسننه ورعاية حدوده واوامره ونواهيه وكل ما يعقده المؤمنون
على انفسهم لله وفيما بينهم من عقود الامانات والمعاملات الغير المحظورة والقمي عن الجواد ان
رسول الله عقد لعلي بالخلافة في عشرة مواطن ثم انزل الله يا ايها الذين آمنوا اوفوا
بالعقود التي عقدت عليكم لامير المؤمنين ع انتهى وقال المحقق الاردبيلي في آيات الاحكام
الوفاء والايفاء القيام بمقتضى العقد والعهد والعقد العهد المشدد بين شيئين اثنين
فكل عقد عهد دون العهد لعدم لزوم الشدة والاثنينية ثم قال بعد نقل كلام صاحب الكشاف
ويحتمل كون المراد العقود الشرعية الفقهية ولعل المراد اعم من التكاليف والعقود التي
بين الناس وغيرها كالايمان فالايفاء بالكل واجب فالآية دليل وجوب الكل فيفهم
ان الاصل في العقود اللزوم انتهى وقال في القاموس في معنى العقد عقد الحبل والبيع والعهد
يعقده شده وعهده اسره والعقد الضمان والعهد والحبل الموثق وقال في المغرب العهد
الوصية والتقدم الى المرء في الشيء والموثق واليمين وقد عاهده والذي يكتب للولاة من
عهد الله او وصاه والحفاظ ورعاية الحرمة والامان والذمة والالتقاء والمعرفة ومنه
عهدي بموضع كذا او قريب منه في الصحاح وغيره ومن جميع ما ذكرناه ظهر انه يلزم في العقد
الاستيثاق والشد وان للعهد معاني كثيرة وان المعاني التي ذكروها للعقود في الآية
بين ستة بين ثمانية الاول مطلق العهود والثاني عهود امير المؤمنين والثالث عهود
الجاهلية على النحو المتقدم والرابع العقود التي بين الله سبحانه وبين عباده في التكاليف والواجبات

فامته او معلق باحدة وشرعه لهم والامور التي بين الناس والمراد منها يحتمل ان يكون
العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اي العقود الفقهية وان يكون مطلقها
ولو كان باختراعهم والناس يحتج بذلك ثم ان فقهائنا الاخيار في كتبهم الفقهية بين
تارك للاستدلال بتلك الاية لزعم اجمالها وبين حامل اياها على المعنى الاعم فيستدل بها
على حلية كل ما كان عقدا لغة او عرفا وترتب جميع الاثار المرادة من وضعه الا ما خرج
بدليل يدل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حامل لها على العقود المتداولة في الشريعة من البيع
والنكاح والاجارة والصلح والهبة والمزارعة والمساقات والسبق والرماية وغيرها
مما ذكره الفقهاء فيستدل بها على اثبات هذه العقود ويتمسك بها في تصحيح هذه اذا شك
في اشتراط شيء فيها او وجود مانع عن تاثيره ونحو ذلك الا اذا صح عقد براسه ومنهم من ضم
مع العقود المتداولة سائر ما عقده الله سبحانه على عباده انظر فحمل الاية على كل ما عقده الله سبحانه سواء
كان من العقود المتداولة او غيرها وهو كما ترى في محط الاستدلال ويظهر من بعضهم انظر احتمال
حملها على العقود التي يتعاقد الناس بعضهم على بعض مطلقا سواء كان من العقود المذكورة في الكتب
الفقهية ام لا ومحط الاستدلال كما للاول ثم ان منهم من يفسر الامر بالايفاء على لزوم نفس
العقد ووجوب الالتزام به الا اذا تحقق ما يرفع لزومه شرعا فيكون منافيا لجواز العقد
ومنهم من يفسره بالعمل على مقتضى العقد ما دام باقيا فلا ينافي كون بعض العقود جائزا كالشركة والمضاربة
ونحوها ومنهم من يفسره بوجوب العمل على لزوم اللازم وجواز الجائز ومنهم من حمل على الرخصة
ونفي الحظر وبعض هذه الوجوه في الايفاء مختص ببعض محامل العقود ولتوضيح المقام اقول ان الاية
الشريفة يحتمل ما هو في كلام الفقهاء بحسب وجوه الاول ان يكون المراد بالعقود العموم والامر بالايفاء وجوب
القيام بالعقد ويدل على ما قرره المريد الشرعي في ذات الاية وجوب العمل على مقتضى كل عقد
بعقد نسبة لحكم العقل في الوفاء لعهد وان بر بالوفاء بكل عهد شرعا

الا ما خرج

٤

الا ما خرج بالدليل فيكون معنى الاية انه يجب الوفاء بكل عهد موثق بينكم وبين الله كالنذور واشباهها او في تنبه
التكلم كالايمان بالمعهود في عالم الذر وبعده واداء امانة التكليف التي حملها الانسان او بينكم بعضكم
مع بعض كالبيع واشباهه او بين انفسكم كالالتزامات على النفس من غير جهة النذر فيكون الاصل وجوب الوفاء
بكل عهد موثق عدا ما خرج بالدليل كالشركة والمضاربة ونحوهما فانهما وان كانت صحيحة لشمول الاطلاق او قوله
تجارة عن تراض في ادخله تحت عموم الاية الا انها ليست بلازمة بالدليل الخارج وكالمغارسة
وشركة الوجوه والابدان فانها محظورة راسا من الخارج فكلما يندرج في تجارة عن تراض يثبت صحته
ولزومه بتلك الاية وما لا يندرج فيه يثبت صحته ولزومه معا بها بل يثبت الصحة واللزوم في جميع العقود
بهذه الاية خرج ما خرج من الصحة واللزوم ويبقى الباقي وعلى هذا الاحتمال لا يجب تتبع احوال العرف
في كل عقد في انه هل بنائهم فيه على اللزوم او الجواز ويشمل الاية في العقد المجهول الحال بخصوصه شرعا او عرفا ويثبت
منها اصل الرخصة والايجاب واللزوم الا ان يثبت المنع من الخارج الثاني ان يكون المراد بالعقود العموم
ويكون المراد بالايفاء وجوب القيام بمقتضى العقد والعهد ما دام المتعاقدان او العاهد اذا كان واحدا
واحدا باقيا على العهد فما لم يرجعا او واحد منهما يكون الوفاء واجبا ومع رجوعهما او واحد منهما وفسخ العقد
يرتفع الوجوب وذلك كما في الشركة مثلا فان الشريكين اذا اشتركا في راس ماله وشرطا ان يكون الربح بينهما
بالمناصفة فان اصل العقد وان كان جائزا يجوز لكل منهما الرجوع الا انهما ما لم يرجعا يجب عليهما الوفاء
بالشرط وعلى هذا فلا يفيد الاية لزوم العقد بالمعنى المتعارف وان افاد صحة كل عقد الثالث
ان يكون المراد بالعقود العموم ويكون المراد بالايفاء وجوب العمل بمقتضى العقد بمعنى عقد لزوم اللازم
وجواز الجائز وحلية الحلال وحرمة الحرام وعلى هذا فيكون المراد ان ما تبين لكم جوازه من العقود او
باللازم منها من الجائزة والراجحة عن المرجوحة فاعملوا بها على مقتضاها في عقده والزموا اللازم منها
واعملوا بمقتضاه وجوازا بالجائزات واعملوا بمقتضاها ما لم يتبين من العقود التي بينكم فيما يقتضيه العرف
من اللزوم والجواز فاعملوا فيها كما ويكمل الامر بالنسبة الى العقود المواقعة لما يشرع من الاشياء

العقد
والامر بالوفاء بالنسبة الى غيرهم من باب التاسيس والتقرير على ما هو مقتضى الكلام عندهم فيجب تتبع احوال العرف
وان اي عقد عندهم لازم واياما منه جائز. الرابع ان يكون المراد بالعقود العقود التي يتعاقدها الناس بينهم سواء كانت
من العقود المنصوصة في الشرع او غيرها ويكون المراد بالامر بالوفاء الحث وترتب الثمرة التي كانت منظورة للمتعاقدين بحيث
كلما يتعاقدون عليه يحكم بنفاذه وترتب عليه الثمرة التي يريدون منه فصار شرعيا فيكون الامر من باب رفع الحظر
واثبات محض الرخصة والجواز بما يفعلون ويكون في العقود المجوزة شرعا فيكون بخصوصها من باب التاكيد او التاسيس
وفي غيرها من باب التاسيس ويلزم ان يصير كلما كان عندهم على وجه اللزوم لازما وعلى وجه الجواز جائزا وهذا
ايضا يحتاج الى تتبع احوال العرف في اللزوم والجواز فيما لم يعلم حاله من الشرع الخامس ان يكون المراد بالعقود العقود
التي يتعاقدها الناس غير المتداولة الفقهية ويكون المراد بالامر ما ذكر في الرابع السادس ان يكون المراد بالعقود العقود الفقهية
والامر للزوم ويكون المعنى ان ما جوزنا لكم وحللنا ورتبنا عليه الثمرة من العقود فيجب عليكم الوفاء بمقتضاه
مثل ان عقد البيع صححه الشارع وجوزه ورتب عليه الثمرة التي اراده بقوله احل الله البيع وكذا عقد المضاربة الذي جوزه
بقوله تجارة عن تراض منكم ثم قال اوفوا به يعني يجب الوفاء على مقتضاه من الفعل بمعنى استمراره ملكية الطرفين
لما ملكاه فهذا يثبت اللزوم في جميع العقود المجوزة السابع والثامن والتاسع ان يكون المراد بالعقود احد الثلثة
الاخيرة وبالامر العهد بمقتضى العقد ما كان باقيا العاشر العقود الفقهية ويكون المراد بالوفاء العمل باللزوم في
اللازمات والجواز في الجائزات وبما ذكرنا يظهر احتمالات اخر ايضا ثم لا يخفى ان استدلال الفقهاء بتلك الاية اما يكون
لتصحيح عقد براسه وجعله لازما اي ما كان عقدا ولم يبلغ من الشرع صحته ولزومه بخصوصه وهذا عند من يقول
ببقاء العقود على العموم المطلق او بحمله على ما يعقده الناس بينهم مطلقا او يكون في تصحيح العقود الشرعية خاصة اذا شك في
شرطية شرط او مانعية مانع او يكون في اثبات اصالة اللزوم في العقود الشرعية خاصة وهذا عند من يخصص العقود
بالشرعية واستشكل الاول باستلزامه خروج الاكثر اذ اكثر ما يسمى عقدا مما لا يجب الوفاء به اجماعا فالباقي في جنب
المخرج كالمعدوم واجيب عنه بان لزوم تخصيص الاكثر انما هو لو سلمنا الكثرة في العقود الغير المتداولة في الشرع وانما
هو اذا اريد به العقود العموم النوعي وهو خلاف التحقيق بل المراد هو العموم الافرادي فاذا لوحظ الافراد فلا ريب

ان افراد العقود

ان افراد العقود المتداولة اكثر من افراد غيرها سيما في مثل البيع والاجارة والنكاح واستشكل الثاني
بانه لو خصصت العقود بتلك العقود المتداولة فلا بد ان يكون من العقود المتداولة في زمان الشارع وكلما شك فيه شك
محتمل الشرطية او وجد فيه محتمل المانعية يكون لا يعلم كونه من العقود المتداولة في ذلك الزمان فلا يصح التمسك بالاية في موضع من المواضع
التي في خصوص اثبات لزوم بعض ما يعلم لزومه فارغا انتهى وهذا مخالف لسيرة العلماء وطريقتهم المسلوكة بينهم بلا
خلاف يظهر بينهم في ذلك اصلا من جهة استنادهم اليها في محل النزاع والوفاق واجيب عنه بان الالف واللام للعهد
والاشارة الى جنس العقود المتداولة في ذلك الزمان المعهودة المضبوطة الان في كتب فقهائنا كالبيع والاجارة
ونحو ذلك لا خصوص اشخاص كل عقد عقد متداول فيه مع كيفياتها المخصوصة المتداولة فيه ولا ريب في ان مواضع
استدلالاتهم بتلك الاية الشريفة داخلة في جنس تلك العقود وفي افرادها وان جهل ان اشتراكها معها في الخصوصيات
وذلك لا يقدح في دخولها في تلك العقود نعم يرد على الثاني انه لم يثبت حقيقة شرعية في العقد والاصل عدم النقل
فيحمل على المعنى اللغوي ثم انه يمكن ان يقال ان ما تقدم في معنى الامر بالوفاء سواء الزام ما عقدوا او عهدوا عليه بوجوب
العمل بالتقاء به وهو لا يخلوا عن تجوز في هيئة الامر ومادته فيمكن حمله على وجوب العمل بما عهدوا عليه الذي هو معنى لزوم
العقد حيث يثبت بالاية لزوم كل ما يصدق عليه العقد والعهد لغة او عرفا الا ما خرج ويتم تصحيح العهد براسه وجعله لازما
بها وكذا التمسك بصحة ما شك في شرط او وجود مانعه ولزومه وكذا التمسك بلزوم ما علم صحته شرعا وشك في لزومه فيتحقق
انه يحكم بلزوم عقد المعاوضة مثلا ولم نقل بدخوله في البيع وعقد الصلح الابتدائي لو خصصنا الصلح الوارد في الاخبار
بما كان لرفع التنازع كما يدل عليه تعريفهم للصلح وعقد اسقاط حق عن مالكه كحق الرجوع في الطلاق مثلا بعوض شرعي اخر
وعقد المبايعة بالفارسية او المضارع لو لم نقل بكونه بيعا عرفا اي لم نقل بشموله شرعي للبيع عرفا واقتصرنا على موضع
الاجماع وكذا الحكم بلزوم ما كان من العقود المتداولة ولكن شك في انتفاء شرطه او وجود مانعه كعقد البيع بالفارسية
او الملح قلنا بكونه بيعا عرفا وكذا الحكم باصالة لزوم جميع العقود المجوزة في الشرع كالاجارة والمراهنة والمزارعة
والشركة والمضاربة ما لم يعلم جوازه من الخارج وهذا الخلاف ما لو خصصت بالمتداولة فانه يمكن الاستدلال بالاية في الاخير

خاصة او مع النداء بالتقريب المتقدم في دفع الاشكال الوارد على الطائفة الثانية هذا غاية ما يمكن ان يق في تعميم
الاستدلال بالاية الكريمة في لزوم جميع العقود في المطالب الفقهية ومع ذلك ففي صحة التمسك بها كلام من وجوه الاول
انه وان كان مقتضى الجمع المحلى باللام كونه مفيدا للعموم ولكن يخدشه امران احدهما انا قد ذكرنا في كتبنا الاصولية
ان الثابت من اصالة الحقيقة انما هو اذا لم يقترن بالكلام حين التكلم به ما يوجب الظن بعدم ارادة
الحقيقة اى لو لم يقترن بما يظن كونه قرينة للتجوز عن الحقيقة بل لو لم يقترن بما يصلح لكونه قرينة ومما لا شك فيه
ان تقدم طلب بعض افراد الماهية او الجمع المحلى على الطلب باللفظ الدال على الماهية او الجمع مما يظن معه ارادة
الافراد المتقدمة ولا اقل من صلاحيته كونه قرينة لارادتها الا ترى انه اذا قال مولى في داره عشرون بيتا
وله عشرون ثوبا لعبده اكنس كل يوم البيت الفلاني والفلاني والفلاني الى خمسة بيوت مثلا واغسل
كل يوم الثوب الفلاني والفلاني الى خمسة اثواب ثم قال له في يوم اكنس البيوت مثلا واغسل الثياب
ثم اذهب الى السوق يظن بل يفهم ارادة البيوت والثياب المعهودة دون العموم وعلى هذا فنقول
ان تلك الاية في سورة المائدة وهي على ما ذكره المفسرون اخر السور المنزلة او من المنزلة في
اواخر عهد النبي ص ولا شك ان قبل نزولها قد علم من الشارع وجوب الوفاء بطائفة صحيحة من العقود
كالعقود التي بين الله سبحانه وبين عباده من الايمان به وبرسله وكتبه والاتيان بالصلوة والصيام
والزكوة والحج والجهاد وغيرها بل بعض العقود التي بين الناس بعضهم مع بعض كالبيع والنكاح والاجارة
والرهن والصلح وامثالها وتقدم طلب الوفاء بتلك العقود يورث الظن بارادتها من قوله اوفوا
بالعقود خاصة او يصلح قرينة لارادتها فلا يمكن التمسك باصالة الحقيقة في ارادة جميع الافراد من الجمع
المحلى مضافا الى ان قوله واحلت لكم بهيمة الانعام الى اخره تفسير لبعض العقود وانه كما في كلام
بعض المفسرين وهذا ايضا مما يضعف الحمل على العموم وثانيهما انه اذا ورد امر بطلب شيء لم يرد طلبه اولا
يكون في الاول للتاسيس واذا امر به اولا ثم الثاني يكون الثاني للتاكيد ولو ورد امر بطلب بعض

افراده

او للا صح

افراده عام ثم امر اخر بطلب ما ظاهره العموم يجب ان يحمل على التخصيص بما طلب اولا حتى يكون تاكيدا او بغيره
حتى يكون تاسيسا اما حمله على العموم فيكون تاكيدا وتاسيسا معا فغير جائز كان في استعمال المشترك في معنييه
لان كل ما يدل على عدم جوازه يدل على عدم جوازه ايضا ولا شك انه كان وجوب الوفاء بعقود كثيرة
معلوما قبل نزول تلك الاية فلا يمكن حملها على العموم الا ان يحمل على باب التناسي ولكنه وان كان جائزا
الا انه خلاف الاصل كالتخصيص في العقود فتعين احدهما يحتاج الى دليل وثانيهما انه قد عرفت اتفاقهم
على اشتراط الاستيثاق والشد في معنى العقد وانه العهد الموثق وهو المفهوم من لفظ العقد فلو ابقينا
العقود على العموم ايضا لما دل الا على وجوب الوفاء بالعهود الموثقة لا كل عهد ففي عهد اريد اثبات لزومه شرعا
فلا بد من اثبات استحكامه واستيثاقه وشدته ولا يثبت ذلك الا بعد ثبوت اللزوم الشرعي لمنع كون غير
ما ثبت لزومه شرعا موثقا فلا يمكن الاستدلال بالاية الا في التمسك بنفي الاشتراط والمانعية من غير حاجة
الى التمسك بالاية ولو جوزنا حصول التوثيق بغير الشرع ايضا وقلنا بكفاية التوثيق العرفي فلا يفيد فيما هم
بصدده اصلا لانهم يريدون اثبات لزوم مثل قول المتعاقدين عاوضتك فرسي مع بقرك من الموجب
وقبلت المعاوضة من القابل ولم نقل بكونه بيعا ومثل ايجاب اسقاط حق الرجوع بعوض او صلح
لو لم يندرج في عموم الصلح وامثال ذلك ونحن لا نسلم التوثيق في امثال ذلك عرفا لولا اللزوم
الشرعي بل هو نفس العهد وتوثيقه وصيرورته عقدا انما يكون باقتران امر اخر به يوجب توثيقه
شرعا او عرفا ومع الثبوت الشرعي لا احتياج الى التمسك بالاية ولا يتوهم ان بناء
المتعاقدين وقصدهم عدم الرجوع وتكلمهم بلفظ قاصدا منه البقاء على مقتضى العهد يكون
توثيقا له لان ذلك هو العهد اذ لولا قصد الاتيان فيه لم يكن عهدا بل ليس هو الا مجرد الخطور والتوثيق
محتاج الى امر اخر وعلى المستدل اثبات التوثيق الثالث ان ابدا ما علمت من اتفاقهم
على كون العقد هو العهد الموثق نقول ان في لغة العهد معان متكثرة كالوصية والامر والضمان واليمين صح
وغير ذلك فمن شيء منها لا يصدق على ما اسم بصدد اثبات لزومه وتحققه في المباحث

الفقهية ولو سلمنا ان للعهد معنى يلائم ذلك ايضا فارادة ذلك المعنى من العهد الذي هو معنى العقد
في الاية غير معلوم بل لا سبيل الى اثباته فيمكن ان يكون المراد من العقود الوصايا الالهية الموثقة
المشددة في ثبوتها اي التكاليف اللازمة فانها منه سبحانه الى عباده وصايا كما ورد في الآيات
المتكثرة كقوله سبحانه ووصينا الانسان بوالديه حسنا او ذلكم وصيناكم به وصينا به آدم و نوحا
الى غير ذلك ويمكن ان يكون المراد منها الاوامر او الايمان او التعهدات وبالجملة اثبات
كون المراد من العهود والماخوذ في معنى العقود في الآية معنى يصدق على شيء على وجه
فرسى بتركه امر مشكل جدا وبدون ذلك لا يصح الاستدلال بالآية فيما هم بصدده الرابع
انه قد عرفت ان معنى العقد لغة الجمع بين الشيئين بحيث يعسر الانفصال بينهما واذا كان
ذلك معناه اللغوي حقيقة فيكون المراد منه في الآية الشريفة معناه المجازي واذا كان
كذلك فيتسع دائرة الكلام ومجال المقال ومحال الجدال في التمسك بالآية كما لا يخفى ومن جميع ذلك
ظهر ضعف التمسك بتلك الآية الشريفة في اثبات لزوم بعض ما يعدونه عقدا في
الكتب الفقهية وحيث انحصر الدليل على اصالة لزوم كل عقد بتلك
الآية فيكون تلك الاصالة غير ثابتة بل الاصل عدم اللزوم
الا ان يثبت لزوم عقد بدليل خارج كالبيع وامثاله
وعلى الله التوكل والاعتصام
عائدة قد تكرر

بلغ قبالة

عائدة قد تكرر في كتب الفقهاء الحكم بوجوب تعظيم شعائر الله وبه يتمسكون في احكام كثيرة
من الوجوب والحرمة كحرمة بيع المصحف وكتب الحديث من الكفار ودخول الضرائح المقدسة على
غير طهر وامثال ذلك والاصل فيه قوله سبحانه في سورة الحج بعد ذكر طائفة من مناسك الحج ومن يعظم
شعائر الله فانها من تقوى القلوب لكم فيها منافع الى اجل مسمى ثم محلها الى البيت العتيق ولا بد
في تحقيق معناه من ذكر نبذة من كلام اللغويين والمفسرين في معنى الشعائر وتفسير الاية فنقول قال
في القاموس في مادة الشعر وكسحاب الشجر الملتف وما كان من شجر في لين الارض يحله الناس يستدفئون
به شتاء ويستظلون صيفا كالمشعر وككتاب جل الفرس والعلامة في الحرب والسفر وما وقيت به الخمر والرمل و
الشجر ويفتح وما تحت الدثار من اللباس وهو يلي شعر الجسد ويفتح الجمع الشعرة وشعر الى ان
قال والشعيرة البدنة المهداة الجمع شعائر الى ان قال وشعائر الحج مناسكه وعلاماته والشعيرة
والشعارة والمشعر معظمها وشعائره معالمه التي ندب اليها وامر بالقيام بها انتهى وقال
في الصحاح البدنة الهدي والشعائر اعمال الحج وكل ما جعل علما لطاعة الله قال الاصمعي
الواحد شعيرة قال وقال بعضهم شعارة والمشاعر مواضع المناسك الى ان قال والشعار
ما ولي الجسد من الثياب والشعار القوم في الحرب علامتهم ليعرف بعضهم بعضا والشعار
بالفتح الشجر يقال ارض كثيرة الشعار واشعر الهدي اذا طعن في سنامه الايمن حتى يسيل منه
دم ليعلم انه هدي انتهى وقال ابن الاثير في النهاية قد تكرر في الحديث ذكر الشعائر وشعائر
الحج آثاره وعلاماته جمع شعيرة وقيل هو كل ما كان من اعماله كالوقوف والطواف
والسعي والرمي والذبح وغير ذلك وقال الازهري والشعائر المعالم التي ندب اليها وامر
بالقيام عليها ومنه سمي المشعر الحرام فانه معلم للعبادة وموضع ومنه الحديث ان جبرئيل قال

مرابتك حتى يرفعوا اصواتهم بالتلبية فانها من شعاير الحج ومنه الحديث ان شعار اصحاب النبي
كان في الغزو يا منصور امت اي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها وقد تكرر ذكره في الحديث
ومنه شعار البدنة وهو ان يشق احد جنبي سنام البدنة حتى يسيل دمها ويجعل ذلك
علامة تعرف بها انها هدي انتهى وقال الطبرسي في مجمع البيان الشعار والشعاير
علامات مناسك الحج التي يشعر بما جعلت له وقال ومن يعظم شعائر الله اي معالم
دين الله والاعلام التي نصبها للطاعة ثم اختلف في ذلك فقيل هي مناسك الحج كلها عن
ابن زيد وقيل هي البدن وتعظيمها استسمانها عن مجاهد وعن ابن عباس في رواية
مقسم والشعاير جمع شعيرة وهي البدن اذا اشعرت اي اعلمت عليها بان يشق سنامها من
الجانب الايمن ليعلم انها هدي فالذي يهدي مندوب الى طلب الاسمن والاعظم وقيل
شعائر الله دين الله كله وتعظيمها التزامها عن الحسن فانها اي فان تعظيمها الدلالة لتعظيم
عليه ثم حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه فقال فانها من تقوى القلوب اضاف
التقوى الى القلوب لان حقيقة التقوى تقوى القلوب وقيل اراد صدق الله لكم فيها
اي في الشعائر منافع فمن تاول ان الشعاير الهدي قال ان منافعها ركوبها وشرب
البانها اذا احتيج اليها وهو المروي عن ابي جعفر ع وهو قول عطا بن ابي رباح ومذهب
الشافعي وعلى هذا فقوله الى اجل مسمى معناه الى ان ينحر وقيل ان المنافع من رسلها و
نسلها وركوب ظهرها واصوافها واوبارها الى اجل مسمى اي الى ان يسمى هديا فبعد ذلك
المنافع عن مجاهد وقتادة وضحاك والقول الاول اصح فان قيل ان يسمى هديا
يسمى شعاير ومن قال ان الشعاير مناسك الحج قال المراد بالمنافع التجارة الى اجل مسمى الى ان يعود

من مكة ومن قال

من مكة ومن قال ان الشعاير دين الله قال لكم فيها منافع اي الاجر والثواب والاجل المسمى القيمة ثم
محلها الى البيت العتيق ومن قال ان شعاير الله هي البدن قال معناه ان محل الهدي والبدن الكعبة
وقيل محلها الحرم كله وقال اصحابنا ان كان الهدي للحج فمحله منى وان كان للعمرة المفردة فمحله
مكة قبالة الكعبة بالحزورة ومحلها حيث نحرها ومن قال ان الشعاير مناسك الحج قال
معناه ثم محل الحج والعمرة الطواف بالبيت العتيق وان منتهاها الى البيت العتيق لان التحلل
يقع بالطواف والطواف يختص بالبيت ومن قال ان الشعاير هي الدين كله فيحتمل ان يكون معناه ان
محل ما اختص منها بالاحرام هو البيت العتيق وذلك الحج والعمرة وفي القصد له والصلوة في
التوجه اليه ويحتمل ان يكون معناه ان اجرها الى رب البيت العتيق انتهى وقال البيضاوي ذلك
ومن يعظم شعائر الله دين الله او فرايض الحج ومواضع مناسكه او الهدايا لانها من معالم الحج و هو
اوفق لظاهر ما بعده وتعظيمها ان يختارها حسانا سمانا غالية الاثمان وقال فانها من تقوى
القلوب فان تعظيمها من افعال ذوي تقوى القلوب ثم قال ولكم فيها منافع الى اجل مسمى
ثم محلها الى البيت العتيق اي لكم فيها منافع درها ونسلها وصوفها وظهرها الى ان ينحر ثم وقت
نحرها منتهية الى البيت اي ما يليه من الحرم الى ان قال والمراد على الاول لكم فيها منافع
دينية تنتفعون بها الى اجل مسمى هو الموت ثم محلها منتهية الى البيت العتيق الذي يرفع
اليه الاعمال او يكون فيه ثوابها وهو البيت المعمور والجنة وعلى الثاني
لكم فيها منافع التجارات في الاسواق الى وقت المراجعة ثم وقت
الخروج منها منتهية الى الكعبة بالاحلال بطواف الزيارة انتهى وقال
في الصافي ومن يعظم شعائر الله اعلام دينه فانها من تقوى
القلوب العمي قال تعظيم البدن وجودتها وفي الكافي عن الصادق ع انما يكون الجزا مضاعفا

والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها واطعموا القانع والمعتر

فما دون البدنة فاذا بلغ البدنة فلا تضاعف لانه اعظم ما يكون قال الله تعالى ومن يعظم شعائر الله
فانها من تقوى القلوب وعنه ع في قصة حجة الوداع وكان الهدى الذي جاء به رسول الله ص اربعة
وستين او ستة وستين وجاء علي ع باربعة وثلثين او ستة وثلثين لكم فيها منافع الى اجل مسمى
في الكافي والفقيه عن الصادق ع في هذه الاية قال ان احتاج الى ظهرها ركبها من غير ان يعنف عليها
وان كان لها لبن حلبها حلاباً لا ينهكها ثم محلها الى البيت العتيق القمي قال البدن يركبها المحرم
من موضعه الذي يحرم فيه غير مضر بها ولا معنف عليها وان كان لها لبن يشرب من لبنها الى
يوم النحر انتهى اقول رواية الكافي ما رواه باسناده الى الكناني عن ابي عبد الله ع
في قول الله تعالى لكم فيها منافع الى اجل مسمى قال ان احتاج الى ظهره ركبه ورواية الفقيه مثلها الا
انه رواها عن ابي بصير هذا وسائر ما ذكره سائر المفسرين انهم يقرب مما نقل
وفيه كفاية للطالب ثم اقول ان المستفاد من جميعها ان المراد بشعائر الله يحتمل وجوها اربعة
الاول البدن خاصة الثاني مناسك الحج واعماله كلها الثالث مواضع مناسكه ومقابله
ومعالمه الرابع علامات طاعة الله واعلام دينه والمعنى الصالح للتمسك بالاية في وجوب
تعظيم شعائر الله على ما يستدل به القوم هو الرابع دون غيره من الثلاثة الاول فالتمسك
بها يتوقف على تعيين ذلك المعنى ولا دليل على تعيينه الا عموم اللفظ من حيث كونه جمعا
مضافا ومع ذلك يخدشه امران احدهما انه انما يفيد لو كان الشعائر جمعا للشعار
بمعنى مطلق العلامة وهو غير ثابت لاحتمال كونه جمعا للشعيرة التي هي البدنة وثانيهما
ان عموم الجمع المضاف انما هو في الافراد المنسوبة الى المضاف اليه والمضاف اليه هنا وان
كان هو الله ولكنه لما لم يصح يحتاج الى التقدير ولا يتعين ان يكون هو دين الله او طاعته او عبادته
او امثال ذلك بل يمكن ان يكون هو طاعته المخصوصة اي الحج فان ادنى ملابسة كاف في الاضافة

هذا مع ان

هذا مع ان ظاهر المقام لا يلائم التعميم بل يناسب احد الثلثة كما مر في كلام البيضاوي لكون المقام
مقام بيان اعمال الحج بل ما بعد هذه الاية وهو قوله لكم فيها منافع يعين الى ارادة احد هذه الثلثة
اذ لا يوافق قوله تعالى لكم فيها منافع الى قوله سبحانه الى البيت العتيق لارادة التعميم من شعائر الله الا
بارتكاب امور كثيرة مخالفة للاصل من تقدير وتخصيص كما مر في كلام الطبرسي بل في الروايتين اللتين مر
ذكرهما في كلام الصافي عن الكافي تصريح بتفسير قوله تعالى لكم فيها منافع الى آخره بما لا يوافق الا احد الثلثة
بل في بعض الاخبار اشعار بارادة البدن خاصة من الشعائر وهو ما رواه في الكافي باسناده عن ابن عمار قال
قال ابو عبد الله ع اذا رميت الجمرة فاشتر هديك ان كان من البدن او من البقرة والا فاجعل كبشا سمينا
فحلا فان لم تجد فموجوء من الضأن فان لم تجد فتيسا فحلا فان لم تجد فما تيسر عليك
وعظم شعائر الله فان رسول الله ص ذبح عن امهات المؤمنين بقرة بقرة ونحر بدنة هذا بلغ
ولكن الظاهر من قوله بعد هذه الايات والبدن جعلناها لكم من شعائر الله عدم اختصاص الشعائر
بالبدن حيث ان الظاهر من لفظة من هو التبعيض وظهر بذلك ضعف ما يستفاد من
كلام جمع من الفقهاء من حمل شعائر الله على العموم ثم لو سلمنا حمله على العموم وارادة جميع اعلام
دين الله فلا دلالة في الاية على وجوب تعظيمها بل غاية ما يستفاد منها هو الرجحان وكونه من تقوى
القلوب واين هو من الوجوب نعم ظاهر الامر في رواية ابن عمار المتقدمة هو الوجوب فلو ثبت
التعميم لكان حسنا في اثبات الوجوب ولكن مع ذلك كله وتسليم العموم وافادة الوجوب لا يثبت
من الاية ولا الرواية الا وجوب التعظيم واما وجوب جميع انواع التعظيم وهو المفيد في مواضع
الاستدلال فلا اذ الامر بالمطلق لا يدل على وجوب جميع افراده فيحصل الاجمال في وجوب نوع ما
من التعظيم ومن ذلك ظهر ضعف ذلك الاستدلال راسا نعم قد ثبت بالعقل والنقل حرمة

الاستخفاف والاهانة باعلام دين الله مطلقا وانعقد عليها الاجماع بل الضرورة بل يوجب في الاكثر الكفر وترك
التعظيم قد يكون بما يكون اهانة واستخفافا وقد لا يكون كذلك كان ترك التعظيم لشخص تارة
يكون لضربه او الاعراض عنه الموجب للاستخفاف واخرى بعدم استقباله او القيام له فكان
من الاول يكون حراما لايجابه الاهانة دون ما كان من الثاني ثم الامور الموجبة
للاهانة ايضا على قسمين قسم يكون اهانة مطلقا كسب شخص ونحوه وقسم قد يكون اهانة
وقد لا يكون ويختلف بالقصد والمناط هو حصول الاهانة ثم لا يخفى ان مطلق التعظيم له
بشعائر الله اي جميع افراده لجميع افرادها وان لم يثبت وجوبه ولكن استحبابه ورجحانه
لاجل انه من شعائر الله ومنسوب اليه مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه والظاهر انعقاد الاجماع عليه
وقوله عم كل امر مأتى به لا علية بل يستفاد من تضاعيف اخبار كثيرة اخرى ايضا وتحرى رجحان
تعظيم البدن او مطلق مناسك الحج لشعائر الله هو الموقوف عليه ثم ان الاذن الى صريح وفحوى
وشاهد حال والمراد بالاول ما دل عليه اللفظ بمعناه المطابقي كقول القائل صل في داري واشرب
من مائي وكل من مائدتي وبالثاني ما دل عليه اللفظ بدلالة الالتزامي من باب مفهوم الموافقة
نحو كن عندنا ضيفا في دارنا الى الغد فان ذلك يدل بالالتزام على الرخصة في صلوته
في داره والتوضي من مائه واوانيه وبالثالث ما كانت هناك حالة تشهد
بالاذن في امر كالمصادقة التامة بين شخصين الدالة على اذن كل منهما من بيته و
الضابط فيه انه اذا لوحظت تلك الحالة تقطع بالاذن وبانه لو استأذن المالك في ذلك
لاذن له فيه كان الاتحاد في الدين وعدم تصور الضرر وعدم المعاداة واللجاج يشهد
باذن كل احد بالشرب من ماء قناته والتوضي منه فالاول اذن بلسان القال اما

مطابقة

مطابقة او التزاما والثالث اذن بلسان الحال والحال حالة للاذن او مرابطة بينه وبين المأذون له
ناطقة بلسان الحال من جانب صاحب الحال بقولها ادخل الدار واشرب من الماء واستند الى الحائط
وامثال ذلك وهذه الحالة قد يكون امرا عدميا كعدم الضرر والعداوة واللجاج الدال على الاذن في
الاستناد الى الحائط وقد يكون وجوديا كالتحابب التام المعلوم من شخص وقد يكون مرابطة خاصة كالمرابطة
الحاصلة بين صديقين متعارفين يعرف كل منهما صاحبه وصداقته واما عامة موادة
اهل الايمان بعضهم لبعض وان لم يتعارفوا والاذن في كل من المتعارفين والمتناكرين فعلي
فان الصديق الذي لا يعلم الصديق صداقته مأذون فعلا في دخول داره من حيث دخوله في
الاصدقاء وفعلية الاذن لهم والحاصل ان هذا الصديق الذي لا يعلم الصديق صداقته مأذون
بالفعل في نفس الامر وان كان يعلم الآذن او غيره انه مندرج تحت المأذونين بالقوة فلا يعتبر في كون
شخص مأذونا بشاهد الحال في التصرف في ملك غيره علم المالك ولا عبرة بكونه اهلا للمرابطة الموجبة
للاذن بل يكفي كونه منهم واقعا وعلم المأذون له به ليصح التصرف شرعا فلو كان شخص صديقا
لاخر ولم يعلم ذلك الاخر بصداقته له ولكن علم انه راض بدخول كل صديق وهذا في دخول داره
فنقول ذلك الشخص مأذون بشاهد الحال في دخول داره لان شاهد الحال ناطق بالاذن لكل صديق
وهذا الصديق ولا يشترط فيه علم المالك بصداقته بل نقول انا نعلم قطعا ان ذلك الشخص يقول بلسان
الحال لو كنت صديقا لي فادخل داري والمفروض انه صديقه نعم لو فرض كون شهادة حاله مختصة
بصورة علم المالك المختص الاذن فيها ايضا وقد يحصل التعارض بين شهادة الحالين كما
اذا زعم زيد ان عمرا عدوه وكان هو في نفس الامر من اصدق اصدقائه فالحالة المعلومة
يشهد بعدم الاذن له في دخول داره والحالة النفس الامرية يشهد بالاذن له فيه ولكن المعلوم

بالشهادة الاولى ليس الا المنع من الدخول لو كان كذا واقعا ولما لم يكن كذا واقعا فيبقى الشهادة الثانية
بلا معارض فيعلم به بل يحصل هنا حالة مركبة شاهدة بالاذن كما يأتي وتحقيق المقام
ان الاذن الحاصل بكل من الاقسام الثلثة الصريح والفحوى وشاهد الحال مؤثر شرعا فيما يشترط فيه
الاذن ومقبول ويترتب عليه الاثار اما الاول فظ واما الثاني فلكون المعاني المفهومة التزاما
كالمفهومة مطابقة في التاثير لان مناط الاحكام على الفهم والعلم دون الدلالات المطابقية
واما الثالث فلان المفروض حصول العلم بالاذن بشهادة تلك الحال ولم يثبت انه يشترط في
تاثير الاذن كونه معلوما بلفظ دال فانه ورد في رواية لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه
ولم يقيد بانه يجب ان يكون معلومية طيب نفسه بلفظ فالثلثة معتبرة شرعا مترتب عليها ما يترتب
على الاذن وقد يحصل المعارضة لكل من الثلثة ومعارضها ايضا ما يكون صريحا او فحوى او
شاهد الحال وصور التعارض المقصود ذكرها ستة الاولى تعارض الاذن الصريح مع مثله
وذلك كما اذا قال عمرو كل من كان صديقي فهو ماذون في دخول داري وقال لزيد الصديق لا تدخل
داري وهذا على اقسام لان عمروا اما يعلم بصداقة زيد او لا يعلم فعلى الاول يخصص زيد من
بين الاصدقاء ولا يجوز له الدخول وعلى الثاني اما يعلم ان نهي زيد لاجل زعم عدم صداقته
او لا نعلم السبب فعلى الاول يقدم الاذن العام لانا نعلم ان علة النهي عدم الصداقة بزعمه وهو منتف
واقعا فكذا النهي لانتفاء المعلول بانتفاء علته بل نقول لم يتعلق النهي بزيد اصلا لعدم تحقق
علته فيه وايضا شاهد الحال هنا يعاضد الاذن العام ويوجب القطع بالاذن ولا يعارض
الظن القطع ابدا وايضا نقول بعد العلم بعلية عدم الصداقة نعلم تقييد نهيه قطعا فيكون
معناه لا تدخل ان كنت كما زعمت وعلى الثاني ايضا يقدم الاذن العام لان نهيه يكون امرا

حادثا يكون

حادثا يكون معلولا لعلة قطعا فهو اما عدم الصداقة بزعمه او امر اخر فان كان الاول يكون النهي منتفيا
في المورد كما عرفت قطعا وان كان الثاني يكون متحققا وليس استناده الى امر منها معلوما بدليل
ولا موافقا للاصل فلا يعلم تحققه فلا مخصص للاذن العام فان قلت تحقق النهي معلوم
فرفعه يحتاج الى دليل قلنا المعلوم التلفظ بالنهي واما تعلقه بزيد فغير معلوم لانه ان
كان معلولا لعدم الصداقة فهو لم يتعلق في الواقع بزيد اصلا حتى يحتاج رفعه الى دليل مع ان اطلاق
النهي ايضا غير معلوم بل عدمه معلوم لان بعد زعم عدم الصداقة فهو لا يمكن الحكم بان معناه لا تدخل
داري سواء كنت صديقا او لا وايضا زعم عدم الصداقة فهو حالة مقترنة مع اللفظ صالحة لكونها
قرينة على التقييد وقد ثبت في الاصول انه لا يحمل اللفظ على الحقيقة اذا كان كذلك وههنا
قسم آخر وهو ان لا يعلم زيد ان عمروا يعلم بصداقته او لا يعلم وحكمه حكم ما لا يعلم لاصالة
عدم العلم ولا اقل من احتمال عدم علية زعم عدم الصداقة فهو للنهي لاستواء الاصل بالنسبة
الى العلل فلا يعلم تعلق النهي بزيد ويبقى الاذن العام بلا معارض ويعلم الخاطر بما ذكرنا
حكم التعارض لو فرضنا المثال على عكس ما ذكر اي جعلنا النهي عاما والاذن خاصا الصورة الثانية
تعارض الصريح مع الفحوى مثل ان يقول لا يصل غير صديقي في داري وقال لزيد كن ضيفي في داري
الى الغد وكان هو غير صديقه واقعا وهذا ايضا ينقسم الى الاقسام السابقة والتقديم للنهي
الصريح العام في الجميع الا في صورة علم عمرو بعدم صداقة زيد فيقدم الفحوى
لكونه خاصا الصورة الثالثة تعارض الصريح مع شاهد الحال مثل ان يعلم
من زيد انه راض بدخول كل صديق له في داره وقال لزيد لا
لا تدخل ومنه ما اذا قال لزيد ادخل داري وعلمنا انه لا يرضى بدخول
غير الصديق في داره وكان زيد في المثال الاول صديقا وفي الثاني عدوا وهذا ايضا كسابقه ينقسم الى

الاقسام المتقدمة وحكم كل واحد قسم ما ذكر وقد يكون مع المنع الصريح عاما ومدلول شاهد الحال
خاصا كما اذا قال لا يدخل غير صديقي ويكون بينه وبين زيد حالة تشهد بانه يرضى بدخوله فيها
وكان في الواقع غير صديق وحينئذ كانت شهادة الحال انه يرضى بالدخول لزعم الصداقة اى تشهد الحال
بانه زعمه صديقا له وبتوسطه يشهد بالاذن بالدخول فيقدم المنع اذ لم يثبت من الحال الاذن مع
كونه غير صديق في الواقع اى بسبب الحال بحيث يدل على ان زيدا لو استاذنه مع بيان حاله من عدم الصداقة
يأذن له فلا يكون الاذن معلوما وان كانت الحال تشهد بانه يرضى بالدخول ولو لم يكن صديقا
كما قد يتفق بين اهل النفاق فيقدم شهادة الحال لكونها خاصة وان كانت تشهد بانه يرضى بالدخول و
ولكن لم يعلم انه هل يزعم الصداقة حتى لا يجوز له الدخول حيث انه غير صديق ولا حتى يجوز في حين
ايضا يقدم المنع اذ لا يعلم القدر المعلوم من شاهد الحال مع ملاحظة النهي المذكور وليس الا الاذن
في الدخول لو كان صديقا وايضا حصل التعارض بين شاهد الحال والمنع الصريح ولاجل تطرق الاحتمال
في شاهد الحال لا يكون دلالته في خصوص المورد قطعية فلا قلو لا مرجح للمنع يتساقطان و يبقى
اصالة عدم الاذن بحاله الصورة الرابعة تعارض الفحوى مع الفحوى وحكمه حكم تعارض المفهومين
ومع عدم الترجيح يبقى اصالة عدم الاذن معمولا بها ولهذه الصورة قسم آخر وهو ان يكون هناك اذن او منع صريح
وكانت هناك حالة صالحة للمنع عن مقتضى الصريح اذنا كان او منعا ولكن لم يعلم شهادته بالمنع عن مقتضاه
واثبات خلافه وذلك كما اذا قال لزيد ادخل داري وكان هو فاسقا او اجنبيا له فان علم الاذن
بالحال فلا شك في العمل بمقتضى الصريح فيجوز لزيد وان علم خلافه كان علمنا انه
يزعم ان زيدا عادل او من اقربائه ولم يكن كذلك واقعا فلا يحكم بمقتضى
الصريح فيمنع زيد من الدخول لما مر من ان الاذن او المنع الصريح
امر حادث وله علة في الواقع لا محالة ويمكن ان يكون العلة زعم العدالة او القرابة وان يكون

غيرها

غيرها فان كان الاول فهو منتف في المورد فلا يعلم تعلق الحكم الصريح بالمورد وايضا كونه موردا للحكم
الصريح فرع كونه مطلقا اى ادخل سواء كنت فاسقا او عادلا وهذا غير معلوم في المورد لزعم العدالة
وايضا الاصل انما يحكم به لاصالة الحقيقة وهي غير جارية فيما نحن فيه كما مر وكذا اذا كان المنع
صريحا ايضا ولكن حينئذ وان لم يكن يحكم بالمنع لاجل التصريح ولكن المنع الاصلي يكون باقيا ومن هذا القسم
ضمان المشتري المقبوض بالبيع الفاسد باذن البائع اذا كان البائع جاهلا بالفساد وزعم الصحة حيث
ان الفساد حالة صالحة لعدم الاذن والبائع زعم انتفائه الصورة الخامسة تعارض الفحوى مع شاهد
الحال ويظهر حاله مما مر في تعارض الصريح مع شاهد الحال اذ لا فرق بين الصريح والفحوى الا في كون
دلالة احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهو غير موجب للاختلاف فيما نحن فيه الصورة السادسة
تعارض الحالين في الشهادة كأن كان شخص صديقا لزيد وكان سارقا فان الاول يشهد بالاذن
بالاذن في الدخول والثاني بالمنع والتحقيق ان المعتبر هو الحالة المركبة اى ملاحظة الصديق
السارق فيتبع ما يشهد به تلك الحالة دون كل حال بانفرادها ومن هذه الصورة
ما لو كان زيد صديقا لعمرو وزعم عدوا له او كان عدوا وزعم صديقا فان مقتضى الواقع
في الاول الاذن وفي الثاني المنع ومقتضى الزعم بالعكس والتحقيق ما مر من جعل الحالة مركبة
وفرض الاستيذان معهما من عمرو او من العرف فيقال هل تأذن لمن تزعم عدوا وكان صديقا
واقعا او لمن كان عدوا واقعا وتزعم صديقا فما يحكم به هذه الحالة هو المشهود به والحكم
في الصورتين للواقع دون الزعم لشهادة العرف والعادة وحكم الحدس والوجدان والقطع
بان مناط الرضا وعدمه الامور الواقعية دون الزعمية تتمة قد عرفت ان كلا من
الاقسام الثلثة للاذن اى الصريح والفحوى وشاهد الحال معتبر شرعا معول فيما يؤتى به

واما ما لم يثبت تاثيره مطلقا فيه بل كان امرا مخالفا للاصل لم يثبت تحققه الا مع الاذن الصريح مثلا او كان
مع الفحوى او توقف مع الاذن على امر آخر ايضا فلا يكفي في ثبوته مجرد ثبوت الاذن باحد الثلثة اياها
بل يقتصر على القدر الثابت لئلا ثبت بالاجماع والاخبار جواز التصرف في مال الغير واكله بمجرد رضاه
واذنه فكلما علم ذلك يحكم باباحة التصرف سواء علم بالاذن الصريح او الفحوى او شاهد الحال بخلاف
ما اذا علم رضاء البايع ببيع ماله بثمن معين كما اذا كان له مال قيمته عشرون دينارا وكان اراد
بيعه في الامس بهذه القيمة ولم يكن راغب بشراء فباعه غيره بغير توكيل منه ولا اذن صريح بمائة
دينار فلا يحكم بلزوم البيع ما لم يصرح بالاجازة على القول بصحة الفضولي ولا يترتب ساير اثار البيع عليه
وكذا اذا شهد الحال بان فلانا راض بطلاق زوجته ولكن لا يطلقها لاجل صداقها فطلقها
غيره في غيبته وادى الصداق من نفسه فانه لا يجوز للزوجة التزويج بالغير بعد العدة والسر
انه لم يعلم ترتب هذه الاثار على الوقوع بمجرد الرضا وعلى هذا فما يوجد في كلام بعضهم في بحث الوقف
من تجويز بعض التغييرات في الوقف وبيعه مع تعطله استنادا الى دلالة شاهد الحال على رضا
الواقف ليس بشي لان الوقف ليس ملكا للواقف حتى يؤثر رضاه في جواز التصرف ولان الرضا بالبيع من غير تصريح لا يؤثر
في اللزوم ولذا لو وقف على اكبر اولاده الذكور واولاده الذكور وحصلت للاصغر او ذكور اولاده
الاناث حالة يقطع بان الواقف راض بالكل لا يجوز واغرب من ذلك ما قيل من جواز صرف
منافع الوقف في غير الموقوف عليه اذا كان بحيث لو علم الواقف حاله لكان راضيا
بصرفه فيه ولو جاز امثال ذلك واثرت دلالة شاهد الحال على الرضا فيها لاثرت
دلالته على عدم الرضا ايضا فلو كان الزوج سيء
سيئ الخلق مغلول اليد موذيا للزوجة غاية الايذاء لزم ان يحكم بفساد النكاح

لدلالة

١٣

لدلالة شاهد الحال على عدم رضاها حال العقد بالنكاح لو علم بالحال والله الهادي الى الرشاد
في جميع الاحوال عائدة قد شاع استدلال الفقهاء في كثير من المسائل الفقهية
بنفي الضرر والضرار وتحقيق المقام في ذلك يستدعي رسم ابحاث الاول البحث الاول في نقل
الاخبار الواردة في ذلك المضمار وهي كثيرة الاول ما رواه العلامة في التذكرة وابن الاثير في النهاية
وهو قوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام والثاني صحيحة البزنطي عن حماد عن المعلى بن خنيس عنه قال
من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن والثالث صحيحة الكناني عن ابي عبد الله قال من اضر
بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن ومعنى ذلك الحديث وسابقه والله سبحانه وحججه اعلم
ان من اضر في الطريق على احد بشيء فهو له ضامن على ان يكون لفظتا الباء ومن بمعنى في ويكون المجرور
متعلقا بقوله اضر ويكون الطريق ظرفا للاضرار ويحتمل ان يكون ظرفا للشيء ويكون المجرور
متعلقا بمحذوف ويكون المعنى من اضر شيئا كائنا في طريق المسلمين او بشيء كائن فيه فهو ضامن له
ومال المعنيين واحد ويمكن ان يكون المجرور بيانا للشيء ويكون الباء في الحديث السابق
ايضا بمعنى من ويكون المعنى من اضر بشيء من الطريق بان ينصب فيه ميزابا او حفر فيه بئرا او
وضع فيه حجرا او رش فيه ماء او غير ذلك مما يوجب الضرر على المسلمين فهو ضامن لما يتلف بسبب
ذلك الضرر والفرق بين ذلك المعنى وسابقيه ان هذا اخص منهما لاختصاصه بما كان الضرر
بسبب احداث امر في الطريق وعمومهما ويؤكد ذلك المعنى ما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن الحلبي وفيه
كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه ويمكن ان يكون المراد هو الاخير ويكون معنى
قوله وهو ضامن انه ضامن لما اضر به من الطريق لا لما تلف لاجل ذلك ولكن ذلك بعيد لعدم استعمال
الضمان في مثل ذلك بل عدم صحة اطلاقه ومخالفة لما فهمه جميع الاصحاب من الحديثين الرابع رواية

عن الصادق ع قال قضى رسول الله ص بالشفعة بين الشركاء في الارضين والمساكن وقال ع لا ضرر ولا ضرار
رواية هرون ابن حمزة الغنوي عن ابي عبد الله ع في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم
فجاء واشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس والجلد فقضى ان البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير قال فقال لصاحب
الدرهمين خمس ما بلغ فان قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد اعطى حقه اذا اعطى
الخمس موثقة ابن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال ان سمرة ابن جندب كان له عذق
في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن
فكلمه الانصاري ان يستأذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء الانصاري الى رسول الله فشكى اليه
فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله ص وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال ص اذا اردت
الدخول فاستأذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك
بها عذق مذلل في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله ص للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه
فانه لا ضرر ولا ضرار رواية ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر ع وهي ايضا واردة
في واقعة سمرة مع الانصاري وهي ان سمرة ابن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه في جوف
منزل رجل من الانصار وكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصاري فقال الانصاري يا سمرة لا
تزال تفجأنا على حال لا نحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لا استأذن في طريقي وهو طريقي الى
عذقي قال فشكاه الانصاري الى رسول الله ص فارسل اليه رسول ص فاتاه فقال ص له ان فلانا
قد شكاك وزعم انك تمر عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال
يا رسول الله ص استأذن في طريقي الى عذقي فقال له رسول الله خل عنه ولك مكانه عذق
في مكان كذا وكذا فقال لا قال فلك اثنان قال لا اريد فجعل ص يزيده حتى بلغ عشرة
اعذق

اعذق فقال لا فقال لك عشرة في مكان كذا وكذا فابى فقال خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة فقال
لا اريد فقال له رسول الله ص انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله
فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله ص انطلق فاغرسها حيث شئت التاسع رواية
الحذاء عن ابي جعفر ع وهي ايضا واردة في واقعة سمرة وقريبة من سابقتيها الا انه ليس فيها لفظ
الضرر والضرار بل فيها ان رسول الله ص قال ما اراك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها
واضرب بها وجهه العاشر مكاتبة محمد بن الحسين عن ابي محمد ع وفي آخرها فوقع ع يتقي الله عز وجل
ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار اخاه المؤمن الحادي عشر رواية اخرى لعقبة بن خالد عن
ابي عبد الله ع قال قضى رسول الله ص بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع البئر وقضى ص بين
اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار واعلم ان فخر المحققين
قد ادعى تواتر الاخبار على نفي الضرر والضرار في مبحث الرهن البحث الثاني في بيان
معنى الضرر والضرار في القاموس ضره وبه واضره وضاره مضارة وضرارا وفي الصحاح الضر
خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر الى ان قال والضرار المضارة وفي
النهاية الاثيرية وفيه لا ضرر ولا ضرار في الاسلام الضر ضد النفع ضره يضره ضرا
وضرارا واضر به يضر اضرارا فمعنى قوله لا ضرر اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا
من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل
الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل
وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت
به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتاكيد
انتهى وفي المصباح الضر بفتح الضاد مصدر ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروها واضر به

يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعيا والاسم الضرر وقد يطلق على نقص في الاعيان وضاره مضارة
وضرارا بمعنى ضره انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي
هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم اقول ان الوارد في الاحاديث ثلاثة الفاظ الضرر
والضرار والاضرار وتلك الالفاظ الثلاثة وان كانت مختلفة بحسب المعنى اللغوي على ما يستفاد من اكثر كلماتهم لكنه
ليس مما يختلف به الحكم المترتب عليها بل الاختلاف في بعض الموارد في المعنى غير متعلق كثيرا بما يتعلق به الحكم فان
الضرر سواء كان اسما او مصدرا يكون مآل النفي بقوله لا ضرر متحدا ويرجع اليه معنى الاضرار و
الضرار فهو ان كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه بل اخذت فيه
المجازاة او الاثنينية ولكن الظاهر من الروايات السادسة عدم اعتبار شيء منهما فيه وبالجملة الامر في ذلك
سهل بعد الظهور في المعنى ثم لا يخفى ان الضرر كما مر خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة في الاموال تلف
شيء من مال نفسه عينا كان او منفعة بلا منفعة او عوض وان كان فعل الغير فهو اتلاف
شخص شيئا من مال شخص او نفسه وبعبارة اي الضرر هو اخراج ما في يد شخص من الاعيان
او المنافع بلا معاوض له فكلما كان صرفه واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضررا او
النفع والعوض واما الحكم من ان يكون دينيا او دنيويا في الاخرة او الدنيا والنفع في الاموال هو
حصول زيادة مالية عينية او منفعة او المال تلك الزيادة اذا كان النفع ضررا في الغير والحاصل ان كل عمل او حكم
صدر من احد في ماله او في مال غيره فما لا يحصل بسببه تبديل او تغيير في ماله او يحصل ولكن يحصل بعوضه من
عين او نفع اخروي او دنيوي مما يليق به عرفا وعادة فهو مما ليس فيه نفع ولا ضرر وان كان ما
حصل بازائه مما يزيد على ما بازائه بحسب المتعارف فتلك الزيادة تسمى نفعا والنقص يسمى ذلك النقص
ضررا وكذا ان لم يحصل بازائه شيء وكذا كل عمل او حكم يوجب النقص في يد شخص من عين او منفعة
فهو ضرر

في ماله

فهو ضرر واضرار وان لم يكن تصرفا او كل عمل او حكم يوجب حصول شيء عيني او نفعي له فهو نفع له وان لم يكن بسبب
تصرف في ماله وعلى هذا فلو كان لاحد متاع قيمته عشرون دينارا فباعه او باعه غيره بخمسة عشر فقد
اضره ولو باعه بخمسة وعشرين فقد اوصل اليه النفع ولو باعه بعشرين لم يضره ولم ينفعه الا اذا اراد
المالك بيعه فباعه الغير بهذا المبلغ بلا اجرة فانه مقتضى نفس ذلك البيع منفعة حاصلة للمالك من الغير
ولو منعه مانع عن بيع متاعه فهو ليس اضرارا بل منع عن نفع وكذلك لو كان له ملك ليس له نفع كقنوة بايرة واراد احياءها
او منعه مانع فانه مانع عن تحصيل النفع لا انه اضر به بخلاف ما لو كان له قنوة دائرة ورسل اليها ماء
وخربت الجملة فانه مانع عن تحصيل ضرر وكذا لو منعه عن تعمير بؤرة منها حتى خربت سائر الآبار ولو صرف بعض
ماله في سبيل الله بنية القربة فهو غير ضار بنفسه لان ذهابه اثره من درجات الآخرة اضعافه هو من
المال بخلاف ما لو اعطاه فقيرا للاجل الرياء واما الرد لم ينفعه نفعا دنيويا ايضا فانه قد اضر بنفسه وهكذا
قال البدخشي في بيان معنى الضرر والضرار الضرر والمضار ممنوع منه شرعا
وتحقيق ذلك ان النفي ههنا بمعنى النهي بقرينة ايراد الضرر الواقع انتهى ويحتمل المراد في الآثار والاخبار وثانيها
ان يحمل اقول الحديث يحتمل معاني ثلاثة احدها ما ذكره من حمل النفي على النهي ويكون المراد
تحريم الضرر والضرار وثانيها ان يكون النفي باقيا على حقيقته ويكون المراد لا ضرر ولا اضرار
مجوز او مشروعا في دين الاسلام والحاصل ان الله سبحانه لم يجوز لعباده ولم يشرع
لهم ضررا ولا اضرارا ومآل ذلك ايضا الى الاول او مقاربه لتحريم الضرر وثالثها ان يكون النفي
باقيا على حقيقته ويكون نفي ماهية الضرر في دين الاسلام ويكون المعنى لا ضرر ولا اضرار
موجودا ومتحققا في دين الاسلام اي ليس من احكام دين الاسلام ما يوجب ضررا
او ضرارا فكلما كان فيه ضرر فليس منها ويحصل ان الله سبحانه لم يرض لعباده
بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم بعضا فكلما كان متضمنا للضرر فهو ليس
مما يرضى الله به وليس من احكامه ثم انه لا شك في ان مقتضى اصالة الحقيقة
هو الحمل على نفي الاخير لان الاول يوجب حمل الاخبار على المعنى الانشائي والثاني
حمل نفي الجنس الذي هو حقيقة في نفي الحقيقة على نفي الوصف وكل منهما خلاف

الاصل مع ان قوله في ضمن الله الاسلام كما في الحديث الاول لا يلائم المعنى الاول
اصلا فيكون المعنى الثالث متعينا واما الضرار لو قع فهو لا يصلح قرينة للا
دلالة على المراد من الضرار لو قع ان كان مطلق الضرر فيكون كذلك وكذا في هذا
المقام وهو كون الشخص في مقام بيان احكام الدين والاسلام بل خصوص
الروايات الاولى تدل على نفي الضرر والضرار في الاسلام من حيث انه اسلام وليس مثل هذا الضرر واقع
وان كان ما قيل من مثل القصاص والديات والتقاص وتضمين الغاصب ونحوه واقع منع كونه
مثل ضرر بل هي مجبرة للضرر الواقع على الغير فحينئذ يمكن في المعنيين الاولين الظاهر والتوجيه
والتخصيص مشترك انه اعم ان المعنيين يختص بالضرر المعتبر عند العقل مع ان الفقهاء يستدلون
بنفي الضرر على الاعم من ذلك مثلا يقولون بعدم وجوب الحج مع التلف او الضرر او ظنه في الطريق
تمسكا بنفي الضرر وامثال ذلك فظهر مما ذكرنا ان الموافق للاصل والاوفق بكلمات القوم
هو المعنى الثالث المحمول على نفي ماهية الضرر وجوده في الاسلام ويلزمه ان كل حكم يتضمن ضررا او ضرارا
لم يكن من احكام الاسلام والاوفق الاظهر في الاسلام ان الحكم اعم من الوجوب والحرمة والا
ستحباب والاباحة والكراهة فلا يتحقق تحريم ولا كراهة ولا وجوب ولا استحباب
ولا اباحة يستلزم ضرر شخص من الاشخاص فكلما كان كذلك لا يكون حكما للشارع بل
يستفاد من تلك الاحاديث ان عدم الضرر وعدم الحكم المتضمن للضرر حكما شرعيا ان
حكم شرعي يجب اتباعه والاخذ به لما كان الضرر والضرار نكرتان منفيا
فيفيدان العموم فعلى المعنى الاول يكون النهي عن جميع انواع الضرر وعلى الثاني نفي
النوع من كل فرد منه وعلى الثالث يكون نفيا كذلك ويكون المعنى انه لا ضرر ما
ليس موجودا من الوجوه ولا بد منه ولا عرضا ولا غير ذلك من المضار متحققا
في احكام الشرع فيدل نفي الضرر على ان كل حكم يستلزم ضررا او ضرارا فهو ليس من احكام الشرع و
الاسلام فلا يجب اتباعه وهي من اظهر طرق الاستدلال في المسائل الفقهية تلك الاخبار

فانه

فانه يستدل بها على نفي كونه مما يوجب ضررا او ضرارا حكما شرعيا واما تعيين
اصل الحكم موقوف على دليل اخر مثلا اذا كانت المبايعة مما يوجب ضررا على البايع بسبب الغبن
فيحكم بتلك الاخبار على عدم كون لزوم تلك المبايعة من احكام الشرع واما ان الحكم
هو خيار البايع او فساد المبايعة او ضمان المشتري للتفاوت فهو يحتاج الى دلالة اخرى
فظهر مما ذكرنا ان نفي الضرر والضرار في احكام الشرعية من الاصول والقواعد
الثابتة بالاخبار المستفيضة المعتضدة بعمل الاصحاب الموافقة للاعتبار المناسبة للملة السمحة
السهلة المعاضدة بنفي الحرج والعسر والمشقة كما ورد في الكتاب والسنة فهو اصل من الاصول
كسائر العمومات والاصول الممهدة ودليل شرعي يستدل به في موارده فان لم يكن له معارض فالامر واضح
وان كان بان يدل دليل شرعي اخر على ثبوت حكم شرعي يلزم منه ضرر يعمل فيهما بمقتضى التعارض
والترجيح وقد يعارض نفي الضرر نفسه بان يكون الامر مرددا بين حكمين يستلزم كل منهما ضررا على
احد فالحكم الترجيح ان كان والا فالتوقف او التخيير ولا يخفى ان مرادنا من كون نفي الضرر والضرار من الاصول انها
صورة انه من الادلة الشرعية لا انه اصل كاصل البراءة والاستصحاب واصل الحقيقة وامثالها
حتى لا يعارض دليلا اصلا والتوضيح انهم قد يقولون القاعدة الفلانية من قبيل الاصل دون الدليل
حتى لا يعارض دليلا ومرادهم من الاصول هنا كل ما يثبت لولا الدليل على خلافه وبعبارة اخرى
وهو الدليل ما يدل على ثبوت شيء مطلقا والفرق ان الاول لا يعارض دليلا اصلا سواء كان
موضع الدليل اعم من موضعه مطلقا او من وجه او اخص والثاني يعارض مع الادلة ويعمل حين التعارض
بما يقتضيه التعادل والترجيح مثلا يقولون كل ماء طاهر دليل على طهارة الماء فاذا ورد كل شيء نجس
يتعارضان والاول اخص مطلقا فيخصص الثاني به واذا ورد كل شيء ملاق للنجاسة نجس يتعارضان
بالعموم من وجه ومحل التعارض الماء الملاقي للنجاسة فيعمل فيه بمقتضى الترجيح
واما اذا ورد كل ماء لاقى النجاسة نجس يكون اخص مطلقا من الاول فيخصصه واما

فوردم كل ماء لم يعلم نجاسته فهو طاهر حتى او كل ماء طاهر حتى تعلم انه نجس
فهو دليل على اصالة الطهارة الماء الدالة على طهارته ولا يعارض شيئا على المذكورات فان
كل ما يعلم دليل شرعي عام شامل لماء مطلق الماء الملاقي للنجاسة فهو يكون معلوم النجاسة
فيكون خارجا عن مدلول كل ماء لم تعلم نجاسته فيكون الماء معلوم النجاسة حينئذ و
يعلم كون شيء من باب الدليل او للاصل بكونه مقيدا بعدم الدليل على خلافه ومطلقا
فان كان مقيدا فهو من باب الاصل كاصل البراءة والتحقيق وامثالهما فانه ليس هناك دليل
دال على البراءة ذمة كل احد من التكاليف ولا على كون كل لفظ مستعملا في معناه الحقيقي
بل الثابت هو براءة الذمة ما لم يعلم الشغل والاستعمال ما لم يعلم التجوز فلو كان هناك
دليل على ان كل لفظ حقيقة مطلق لكان ذلك معارضا مع قرائن المجازية فان كان مطلقا فهو الدليل
نحو قوله تعالى لا ضرر ولا ضرار فان قيل هو ايضا مقيد لا محالة بقيد لولا الدليل على خلافه
قلت نعم ولكن كلما يعارضه ايضا مقيد بذلك فلا يمنع هذا القيد من التعارض
قد اشرنا فيما سبق الى ان نفي الضرر والضرار انما يصلح دليلا لنفي الحكم اذا
كان موجبا للضرر واما اثبات حكم وتعيينه فلا بل هو التعيين محتاج الى دليل آخر
ومن هذا ظهر ضعف ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف لحديث نفي
الضرر فان عدم كون ما ارتكبه بعضهم حكما شرعيا لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقا
كما قيل نعم لو قيل معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدل على تحقق الجبران وهو ايضا لا يثبت ضمان
الضار لكان الجبران من بيت المال او في الاخرة او في الدنيا من جانب الله سبحانه بان يفعل ما ينتفع من الضرر
بقدر ما استضر او ازيد نعم ان كان حكم بحيث لولاه لحصل الضرر اي كان عدمه موجبا للضرر مطلقا انتفى الضرر

ولكن الثبوت حينئذ ليس ينفي الضرر ايضا هنا صدق بسبب بالانحصار بل للتوحيد موجب للتعدي
في غير المورد ايضا كما اذا كان هناك احتمالات ثلثة مثلا وكان اثنان منها موجبا
للضرر فيحكم بتعيين الثالث لو لم يكن دليل آخر غير الاصل على انتفائه وكذا اذا كان احدهما موجبا للضرر
والاخر منافيا لدليل شرعي آخر غير الاصل فيحكم بتعيين الثالث اذا لم يكن على نفيه دليل غير الاصل
واما الاصل فهو غير صالح للنفي هناك لان بطلان غيره دليل على ثبوته فيه هما فهنا امور
وهو ان الضرر كما هو ما لم يكن بازائه عوض والعوض كما انه يكون دنيويا يكون اخرويا ايضا والعوض الدنيوي
مما يمكن درك وجوده وانتفائه بخلاف الاخروي وعلى هذا فكيف يمكن فهم ان الضرر الذي يتضمنه الحكم
لا عوض له حتى يكون ضررا ودفعه ان الضرر هو الذي لم يكن بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال
العوض معلوم لا ينفي صدق الضرر مع ان العوض الاخروي معلوم الانتفاء بالاصل فان قيل
هذا ينفع اذا لم يكن الحكم المنفي للضرر داخلا في عموم دليل شرعي واما اذا كان داخلا فيه سيما اذا
كان من باب الامر وامثاله ثبت العوض ويلزم منه عدم تعارض نفي الضرر مع عموم مع انه
يخالف كلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجوا واذا دخل الوقت صلوا يدل لعمومه على تعلق الامر
بالحج والصلوة في كل وقت حصل الاستطاعة ودخول الوقت وان تضمن ضررا كليا والامر يدل على العوض
فلا يكون ضررا قلنا الامر تعلق بالحج والصلوة ولازمه تعلق الاجر المقابل لمطلق الحج والصلوة
المتحقق في حالة عدم الضرر ايضا واما حصول عوض في مقابل الضرر واجره فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر
مما امر به لحكم بعدم التعارض وعلم كونه ضررا كما في قوله اذا ملكتم النصاب فزكوا وامثاله
تحديد الضرر موكول الى العرف فما يسمى ضررا عرفا كما لا يكون كل
نقص شيء كمثقال خطر لا يعد ضررا وليس منفيا ولا يعارض بعينه دليل ثبوت الاحكام بل الضرر وان كان فيه

باختلاف الاشخاص والاحوال والبلاد والازمنة ودفع الاحكام المتعارضة ايضا مثلا اذا كان
احد في الصلوة عند زرع كثير له واراد احد اخذ سنبلة واحدة من زرعه فلا يقال انه ضرر منفي
يعارض لا تبطل بخلاف ما لو اخذ نصف ما زرعه وامثال ذلك وعلى الفقيه ملاحظة ذلك في الموارد
ولكن بعد صدقه عرفا لا يتفاوت قليله وكثيره في كونه منفيا ونفيه معارضا لادلة الاحكام واما

الفرز

ما قيل من تعين اخف الضررين عند التعارض فهو لا يستفاد من حديث نفي الضرر فان كان
التقديم اخفهما فائدة ثابتة بدليل اخر او دل في مورد خاص فيتبع والا فلا وجه له

والبحث الثامن

ومن موارد تعارض نفي الضرر مع دليل اخر ما لو استلزم تصرف احد في ملكه تضرر الغير فانه يعارض ما دل على جواز تصرف المالك
مثل قوله ع الناس مسلطون على اموالهم والتعارض بالعموم من وجه فقد يرجح عليه نفي الضرر بما مر من المعاضدات وقد يرجح الثاني
وقيل لو استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير فهذا من الضرر المنفي لا ينفي العمومات ذلك وما ذكره العلامة في التحرير في
كتاب احياء الموات حيث قال للمالك ان يتصرف في ملكه وان استضر جاره ... فالظاهر انه لا يباح ما
ذكر ... فان المراد من نفي الضرر ... فلا يكفي في نفيه ... من الخارج اذ تضرر المالك بنفيه التصرف تقديم
بين ... بالاجماعات ثم لو امكن دفع الضرر منهما جميعا لزم العمل عليه ... بوجوه مع
تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية نخلة سمرة فان رسول الله ص اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول
او بيع نخلة باحسن القيمة او نحو ذلك ولم يرض ... فان التصرف سمرة كان في ملكه ولكنه بحيث يضرر

الانصاري فظهر

الانصاري فظهر ان التصرف في ملك نفسه اذا اوجب الضرر الى ربع الملك ... بحيث لا يحصل
ضرر لو منع حرام نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو حرام وان لم يمكنه رفع عن جاره
بنحو اخر فهو احد محتملات حكاية سمرة انتهى اقول وجه التردد في كون التصرف في ملكه المستلزم
لضرر الغير من الضرر المنفي لان النسبة بين دليل نفي الضرر وعمومات جواز التصرف في المال عموم
من وجه فيكون احدهما مخصصا قطعا ولكنه لما لم يكن معلوما فيحصل التردد في عموم كل
منهما وشموله للمورد ومقتضى عمومات نفي الضرر وان كان نفي ذلك ايضا ولكن مقتضى
عمومات نفي الضرر والسلطنة جواز التصرف في المال ... كلام العلامة في التحرير ... المنافي
لكون ... الرجل في ملكه لدفع الضرر عن نفسه وجلب النفع فحمله على الاول والحكم بعدم ... او
لكون هذا الضرر ايضا منفيا ... كلامه مبنيا على ترجيح عمومات التصرف او رفع
اسقاط المتعارضين والرجوع الى اصالة جواز التصرف او غير ذلك وقوله نعم لو امكن
دفع الضرر منهما جميعا لزم العمل عليه صحيح اذا لم يكن ما يرفع به الضرر متعددا يلزمه الحكم بالتخيير بين جميع
ما يندفع به الضرر وقوله فان رسول الله ص اراد الجمع بين الحقين الظاهر انه تفريع على قوله نعم لو امكن دفع الضرر
وعلى هذا فكان اللازم ان يامره رسول الله ص بالاستيذان او البيع لانه مقتضى لزوم العمل بجامع
دفع الضرر عنهما دون القلع لانه ضرر على سمرة وقوله نعم لو كان التصرف بقصد الاضرار فهو كذلك والا
يدل عليه الاخبار والايات الواردة في موارد مختلفة منها ... ومنه يظهر ان هذا التصرف بقصد الاضرار
خارج عن عمومات جواز التصرف في الملك بل مطلق ما كان متعلقا بهذا القصد وكان المقصود منه الاضرار

[illegible]

يكون حراماً وهذا هو السبب في امر النبي صلى الله عليه وآله بقلع نخل سمرة حيث انه لما امره بالا
ستيذان او البيع ولم يقبل علم صلى الله عليه وآله ان قصده من بقاء ملكه هنا ليس الا الاضرار اذ لو
كان القصد الانتفاع به لتحقق بالاستيذان ايضاً ولذا قال صلى الله عليه وآله انك رجل مضار وانه
رجل مضار وهذا الابقاء ليس راجحاً فامر بقلعه واما تقرير سمرة بالقلع فيمكن ان يكون هذا بخصوصه
خارجاً عن الضرر المنفي بالعموم لوجه خاص فيه فان العمومات تخصص بتخصيص الرسول سيما
مع ما ظهر من سمرة من عدم قبول النخلة في الجنة بعوض هذا النخل المنبئ عن نفاقه
او عدم اعتقاده قيل اي في التحقيق نفي العسر والحرج ونفي الضرر ما عبارته
ذلك بعد الذي حقق وحذف بعض الزوائد ان معنى نفي العسر والحرج والضرر في كلام
الله ورسوله وخلفائه اما في الاولين فهو انه تعالى لا يرضى للعباد بالعسر والحرج ولا
يحمل عليهم ما يوجبهما واما في الضرر فهو انه تعالى لا يفعل ما يضر العباد ولا
يرضى باضرار بعض عباده بعضاً فيجوز لمن يتضرر رفع الضرر عن نفسه ولا يجب تحمله عن
الضار ويحرم على الضار الاضرار ويمكن اجراء المعنيين في العسر والحرج ايضاً وقد تداول
الاستدلال في جميع تلك الموارد اما في عدم ما يضر الله تعالى بعباده كما في وضع
الموت في الزكوة واما عدم جواز اضرار العباد بعضهم بعضاً فكثير وكذا العسر والحرج اما المنفي على فعله تعالى
كما في العقود وفي [illegible] الافطار في الصوم للمريض اما على فعل الغير كما في تكليف الوارثين
ما يوجب الحرج عليهم [illegible] تلك المذكورات ما يرد على التكليف الثابت

لونها

19

نفيها او على نفس التكليف فيستفاد منها تعم الا انك في هذا المقام من جهة الحق ان تنفي المذكورات
بعنوان العموم كيف مع ما ثبت هذه من التكليف بالجهاد والاكراه والصلوة فانا نرى
الشارع لم يرض لنا في بعض التكاليف بادنى مشقة كما اذا نرى هذا من التكليف بنا هذه في ابواب
التيمم ونرى عدم السقوط في كثير من ذلك وكذا الكلام في الضرر المنفي فانا نرى التكليف بالخمس
والزكوة وصرف المال في الحج والنفقة للوالدين وغيرهما مع ما فيهما من الضرر وكذا نرى عدم
الرضا بالضرر فيما هو اقل من ذلك والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان التكاليف الثابتة
والمضار الكثيرة الواردة في الشريعة ان المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبائع
التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والعذر الذي هو معيار
مطلق التكاليف بل هي منفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان
المراد ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا من جهة التكاليف الثابتة
بحسب احوال متعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا
او ثبت ولكن على النحو الاغلب من هذه الزيادة بيان ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كما
في كثير من ابواب الفقه من العبادات وغيرها كالنص في التيمم والقصر في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك
واما من جهة التعميم لجواز العمل بالاجتهاد للغير المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما والكليات
كالاحكام الشرعية للعلماء انتهى اقول لا كلام لنا هنا فيما ذكره من تحقيق نفي العسر والحرج وانما
هو بالنسبة الى [illegible] في عائدة اخرى وانما الكلام هنا فيما ذكره لدفع الاشكال عن نفي الضرر فان الكلام

فبقى اصل الاشكال في دفعه معا الا الدل فلما ذكرنا سابقا من صدق الضرر عرفا انما هو ذكر النقصان
مما لم يثبت بازائه عوض مقصود للعقلاء من دنيا او مطلقا واما مع ثبوت ذلك بازائه فلا يصدق الضرر اصلا سيما اذا كان
كان ما بازائه اضعافا كثيرة لا يحصى كثيرة ولا شك ان كل ما ورد من التكاليف الموجبة لنقص في المال في الخمس والزكاة
والحج والصدقة والانفاق والجهاد وامثالها مما يثبت بازائها اضعافا مضاعفة في الآخرة ومن يقرض الله قرضا حسنا
فيضاعفه وما انفقتم من نفقة صغيرة ولا كبيرة ومثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت
سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء بل في كثير منها وعد العوض في الدنيا
ايضا وكيف يكون مثل ذلك ضررا الا عند من لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ونقول لا يقال لرجل صدق وعده
من اعطى عليك شيئا اعرضه ضعفه فاعطى رجل عبده [illegible] بنفسه فيكشف في حقه لا خلف وعده ولا كذب في قوله
نعم انما يبقى الاشكال فيما لم يكن بازائه ثواب دنيوي او اخروي ولم يكن يجبر بنقص آخر كالقصاص ودية الجناية و
لو وجد مثله في الشرع بعد كضرب الدية على العاقلة على ما يتوهم فان وجد فيمنع فلا اشكال ايضا لانه يكون من باب التخصيص
التخصيص فانه كما لا اشكال في تخصيص سائر العمومات حتى قيل ما من عام الا وقد خص فكذا هنا وهذا ان كان جاريا
في جميع التكاليف مثل الزكاة والخمس والانفاق وامثالها لو فرضنا تكونها ضررا ولكن هذا التخصيص الكثير مع هذا التأكيد
في نفي الضرر والضرار بعيد ولا يأتي فلابد من علي ذكره في دفع الاشكال يكون فاعلا نفي الضرر من باب اصل [illegible]
البراءة دون الدليل فلا يعارض [illegible] دليلا اصلا اذ يكون نفي الضرر مقيدا لنفي التكاليف الثابتة ويكون موضوع
نفي الضرر المنفي ما هو زائد عن اصل طبايع التكاليف فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم او الاطلاق او التقييد
يكون خارجا عنه فكلما كان عليه دليل عام او خاص ولا يعارضه قاعدة نفي الضرر وهذا حسن ولا يشد
لا لان [illegible] بل انما صرح به هذا الفاضل لان نفي مراده لا ينافي نفي الضرر مطلقا في نفسه بجعل العبد

التعليم

والمساعدة وذلك عرفا فانه لو قيل اعان زيد عمروا في الامر الفلاني بجميع ادواته والاته لكنهم
يفهم منه المقصود زيد من جميع الاسباب والالات كان حصول ذلك الامر والعلة السبب
عرفا فانا نعلم [illegible] انه لو لم يعط زيد ثوبه الى الخياط فلا يخيطه لا يخيط الخياط ولا يتحقق
منه خياطة مع انه لو اعطاه اياه وخاط لا يقال انه اعان على صدور هذه الخياطة منه لان
غرضه كان مجرد ان يكون مخيطا لا صدور الخياطة منه الا اذا كان مقصوده صدور هذه الخياطة
منه كما اذا كان ثوبه مستحقا واراد تعلمه من الخياط طلبه خياطة فيستحق في اعطائه الى واحد
معين منهم ليصدر الخياطة منه فيقال انه اعانه على ذلك ولذا ترى انه لا يقال للذين يعطون
اثوابهم الى الخياط انهم اعانوا على صنعة الخياطة وتعلمها مع انه لو لا دفع احد ثوبه اليه لم يتعلم
صنعة الخياطة ولو دفع احد ثيابا متعددة الى شخص ليخيطه وكان غرضه ترغيبه الى تعلمها وتحسينها ان
وسوقه اليها حتى صار ذلك ملكة بسبب تعلمها يقال عرفا انه اعانه عليها وكذا التاجر لا يجبر وعلم
احدا لا يشتري منه شيئا ولا يبيعه منه للبيع والشراء منه مدخلية في تحقق التجارة منه ولا يقال
للبايعين والمشترين منه انهم معاونون على التجارة فلان ما لو باع احد منه واشترى
منه لترغيبه في التجارة وتعليمه لها فيقال انه اعانه عليها وكذا لما يراه الحرفة والصناعات ولذا ترى انه
اذا صارت جماعة اضيافا على زيد واشترى زيد لهم طعاما من شخص يقال لهم لما اشتراه
لا يقال انهم اعانوا على بيعه بخلاف ما لو كان مقصودهم من حضورهم اضيافا ان يروج طعامه
واشتراء زيد منه فيقال انهم اعانوا عليه وهكذا وقد صرح بذلك الفاضل الاردبيلي في آيات الاحكام
فالاولى في كتاب الحج منه عند بيان هذه [illegible] المراد الاعانة على المعنى [illegible]
الذي [illegible] فانه لم يكن مثل ان يطلب الظالم العصا من شخص لضرب مظلوم فيعطيه اياه او يطلب منه القلم لكتابة ظلم فيعطيه

إياه ونحو ذلك مما يعدّ معونة عرفاً فلا يصدق على التاجر الذي يتجر لتحصيل غرضه أنه معاون للظالم
العاشر في أخذ العشور ولا على الحاج الذي يؤخذ منه بعض المال في طريقه ظلماً وغير ذلك مما لا يحصى فلا
يعلم صدقها على شراء من لم يحرم عليه شراء السلعة من الذي يحرم عليه البيع ولا على بيع العنب
ممن يعمل خمراً والخشب ممن يعمل صنماً ولذا ورد في الروايات الكثيرة الصحيحة جوازه وعليه الأكثر ونحو ذلك انتهى كلامه رفع مقامه
وهو جيد في غاية الجودة ويظهر ذلك أيضاً من المحقق الثاني في حاشيته على الإرشاد وكذا صاحب
الكفاية فالظاهر أنه اشترط فلو فعل أحد عملاً قد يترتب عليه أثر ويكون أحد مدخليته في تحقق
ذلك الأمر ولم يترتب عليه ذلك الأمر فلا يقال إنه أعانه على ذلك الأمر وإن كان مقصوده منه إعانة شخص
آخر في تحقق ذلك الأمر وحصوله نعم لو قصد به الإعانة يصدق أنه أعانه على مقدماته أو في السعي فيه لكن حكم ذلك
ذلك الأمر الذي يريد المعان عليه [illegible] ما يكون ذلك الفعل الذي صدر من المعان وإن اتفق إثماً
لما علم في الفائدة السابقة كما يرفعه يكون معاونة على الإثم غاية الأمر اختلاف جهة الحرمة فلا يكون
ذلك البائع معاوناً على المحرم لحرمته باعتبارين وعلى هذا فلو غرس أحد كرماً ليعمل الخمر منه للخمار
من هذا الغرس إثم مطلق لما مر في الفائدة المتقدمة ثم لو أثمر وحصل منه الخمر وشرب يكون معاونة على الإثم أيضاً
ويكون حراماً من هذه الجهة أيضاً ولو لم يتفق ذلك فيه حتى قلع الكرم لا يكون معاونة على الإثم ولكن يكون حراماً لأجل
قصده والثالث وهو العلم بتحقق المعاون عليه وترتبه على عمله فهو الأظهر إذ لو غرس كرماً بقصد أنه لو أخذه شارب
الخمر يأخذ فأثمر وأخذ منه الخمر وشرب يكون عمله معاونة على الإثم وإن لم يؤخذ منه لا يكون معاونة [illegible]
بل بهذا القصد [illegible] في الإثم والحرمة [illegible] مع القصد [illegible] ترتب عليه ما قصد [illegible]
تحقق النية [illegible] بقصد أن [illegible] يتحقق [illegible] على الإثم هو القصد وتحقق المعاون عليه معاً فلو تحقق بأحد
بالاعتبارين فلو لم يعلم أنه يتحقق فإن فعل بقصد تحققه وتحقق يكون معاونة على الإثم وإن فعل بقصده ولم يتحقق
يكون فاعلاً بقصد المعاونة على الإثم ولذلك يكون

يكون آثماً وإن فعل لا بقصده لا يكون آثماً سواء تحقق أم لا ومن هذا يظهر حال الرابع أيضاً
أي اشتراط العلم بدخلية عمله في تحقق المعان عليه أم لا وذلك كما إذا علم أن زيداً الظالم يقتل اليوم
عمرواً ظلماً فأرسل إليه سيفاً لذلك مع عدم علمه بأنه هل يحتاج إلى هذا السيف في قتله وله مدخلية في تحقق القتل
أم لا فإنه يكون آثماً في الإرسال قطعاً فإن اتفق احتياجه إليه وترتب القتل عليه يكون معاوناً على الإثم أيضاً
وإلا فلا والفرق بين ذلك مع سابقه أن في السابق يعلم التوقف ولكن لم يعلم تحقق المتوقف كما إذا علم أنه لو قتل
زيد لاحتاج إلى هذا السيف ولكن لم يعلم تحقق القتل وفي ذلك قد يعلم تحقق ولكن لا يعلم التوقف ثم إذا
إذا أحطت بما ذكرنا تعلم وجه ما ذهب إليه الأكثر من جواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله خمراً ما لم يتفقا
عليه وحرمته مع الاتفاق عليه أما الأول فلأن المقصود من البيع وغرض البائع منه ليس جعل ذلك خمراً فلا يكون
إعانة على الإثم وإن علم أنه يجعله كذلك وذلك مثل حمل التاجر المتاع إلى بلد التجارة مع علمه بأن العاشر يأخذ منه
العشور أو بناء شخص داراً لنفسه مع علمه بأنه يشتري بالخمر وأما الثاني فلأن مع الاتفاق عليه أو شرط يكون
البائع بائعاً بقصد الحرام فيكون آثماً وإن لم يكن لأجل المعاونة على الإثم لو لم يتحقق جعله خمراً و
من هذا يظهر أيضاً عدم الحاجة إلى التأويلات البعيدة في الروايات المصرحة بجواز بيع العنب ممن يعلم أنه يجعله
خمراً والخشب لمن يعمله بربطاً وإجارة السفينة لمن يحمل الخمر والخنزير بل تبقى على ظاهرها ولا ضير
فيه لعدم كون ذلك إعانة على الإثم ولا نهي عنه ما لم يقصد البائع به ذلك غاية الأمر أن المشتري يفعل
حراماً هو عاقل عالم مكلف فعليه ترك ذلك لا إثم على البائع ما لم يقصد إثماً بفعله ومن ذلك أيضاً يظهر
سر ما ورد في روايات كثيرة من جواز بيع المتنجس من الذمي والميتة مستحلها مع كون الكفار مكلفين بالفروع فإنه لا
في ذلك لأن البائع لم يفعل إثماً ويظهر من ذلك أيضاً عدم [illegible] من بيع الحرير للرجال لو علم أنه يلبسه إذا لم يقصد

منهم لبسهم فان المشتري مامور بعدم اللبس لبستهما يكون عاصيا والاثم على البايع وكذا من يصنع اواني الذهب والفضة او يبيعها ممن يعلم انه يستعملها

وكذا من يعطي الاجرة على صنعتها الا اذا قصد به الاستعمال فيكون انما الاجر هذا القصد نعم لو كان صنعتها واما فاعطاء الاجرة بصنعتها

يكون معاونة على الاثم ويكون كان المقصود من اعطاء الاجرة هو الصنعة الموجبة ولكن لم يثبت حرمة صنعة اواني الذهب والفضة

واما مثل عمل الصور المجسمة المجسمة الذي ثبت حرمته فيكون اعطاء الاجرة بعملها حراما لكونه معاونة على الاثم

وكذا العمل بكون اصل العمل حراما يكون الاستيجار له حراما معاونة على الاثم ومحرما والله العالم عائدة قد تكرر في كلمات

الفقهاء الاستدلال على فساد البيع بكونه غررا او استلزامه للغرر وتداول عندهم بمظان عديدة ولا بد في تحقيقه

من بيان امرين الاول ماخذ فساد بيع الغرر والثاني معنى الغرر ومعنى بيع الغرر اما الاول فماخذه امران الاول

الاجماع فان المتتبع لكلمات الفقهاء يرى بعضهم بانه مصرحين بذلك في غير موضع واحد بحيث يحصل العلم للفقيه بانه

حكم الامام المعصوم ع بل هو المتفق عليه بين الفريقين وسياتي شطر من كلماتهم بل في استدلالهم به اشعار

بكونه قاعدة مقبولة مسلمة بين الجميع وصرح بعضهم بالاجماع ايضا قال بعض مشايخنا في الاجارة في بطلان ما لو اشترى

شيئا بحكم احد المتبايعين للغرر والجهالة المنهي عنها بالاجماع والحكاية المتفق عليها بين العلماء كافة ودعا به

كلام جمع منهم الشهيد في موضعين من شرح الارشاد كونه نصا وقد يقال في شرح قول المصنف متعلق بالمعيبين قال او لم يعينهما

تعيينهما غرر فيكون منفيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة لفسخ البيع واما الكبرى فقط

دخوله في مسئلة اشتراط العبد الصلاح والثاني الخبر الصحيح المروي عن النبي ص انه نهى عن بيع الغرر ذكره السيد في

الانتصار وابن ادريس في السرائر والعلامة في نهج الحق ومواضع عديدة من التذكرة وولده في شرح القواعد

والشيخ المقداد في التنقيح والشهيد في قواعده وبعض المتاخرين في شرحه على المفاتيح والطريحي في

مجمع البحرين والجوهري في صحاحه وابن الاثير في نهايته والحاجبي في مختصره ونقل القاضي نور الله في

احقاق

في احقاق الحق عن ابن حزم انه قال والبرهان على بطلان بيع ما لم يعرف برؤية ولا صفة صحة نهي رسول الله صلعم عن

بيع الغرر وهذا عين الغرر لانه لا يدري ما اشترى او باع وقد تقدم في كلام بعض مشايخنا ان هذا مال وانه متفق عليها

بين العلماء كافة وعلى هذا فيكون الرواية منجبرة بالشهرة العظيمة بل الاجماع القطعي او الضرورة فهي مما لا ريب

في حجيتها وكونها كالخبر الصحيح بل اقوى منه واما الثاني اي معنى الغرر فنتبينه بعد ذكر مقامين المقام الاول

في نقل طائفة من كلام اهل اللغة وغيرهم في معنى تلك المادة قال الجوهري في الصحاح ما عبارته بعد حذف ما لا فائدة

الغرر وما كسر الجلد الواحد غر بالفتح ومنه قولهم طويت الثوب على غره اي على كسره الاول والغرة بالضم

بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم ورجل اغر اي شريف وفلان غرة قومه اي سيدهم وغرة كل شيء اوله

واكرمه والغرر ثلث ليال من اول الشهر والغرة العبد والامة ورجل غر بالكسر وغرير اي غير مجرب وقد غر

يغر بالكسر غرارة والاسم الغرة وعيش غرير اذا كان لا يفزع اهله والغرة الغفلة والغار الغافل

واغره اي اتاه على غرة منه واغتر بالشيء اي خدع به والغرر الخطر ونهى رسول الله صلعم عن بيع

الغرر وهو مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء قال ابن السكيت والغرور الشيطان ومنه قوله

تعالى ولا يغرنكم بالله الغرور والغرور ايضا ما يتغرغر به من الادوية قال والغرور بالضم

ما اغتر به من متاع الدنيا والغرار النوم القليل ولبث فلان غرار شهر اي مكث مقدار شهر

والغرار النقصان لبن الناقة ثم ذكر معاني كثيرة للغرار بكسر المعجمة فقال وغره يغره غرورا خدعه يقال

ما غرك بفلان اي كيف اجترأت عليه وغر الطائر ايضا فرخه يغره غرارا اي زقه والتغرير حمل

النفس على الغرر وقد غرر بنفسه تغريرا وتغرة كما يقال حلل تحليلا وتحلة وتقول الف غررت

ثنيتا الغلام اي تطلعت اول ما تطلع الاصمعي يقال غارت الناقة تغار غرارا قل لبنها ابو زيد

غارت السوق تغار غارا كسدت الغرغرة تردد الماء في الحلق انتهى وقال صاحب القاموس ما ملخصه غرّه غرّاً وغروراً وغِرّة بالكسر فهو مغرور وغرير خدعه واطمعه بالباطل فاغترّ هو والغرور الدنيا وما يتغرر به من الادوية وما غرّك بالشيطان وبالضم الاباطيل جمع غار وانا غريرك منه اى احذركه وغرّر بنفسه تغريرا وتغرّة عرّضها للهلكة والاسم الغَرَر محركة وغرّة بضمها بياض في الجبهة الى ان قال غرّ وجهه يغرّ بالفتح غرّا محركة وغرّة بالضم وغرارة بالفتح صار ذا غرّة وابيض والغرّة بالضم العبد والامة ومن الشهر ليلة استهلال القمر الى ان قال والغار الغافل واغترّ غفل والاسم الغِرّة بالكسر انتهى وقال ابن الاثير في النهاية وفيه انه جعل في الجنين غرّة عبدا او امة ثم ذكر احاديث كثيرة ذكر فيها الغرّة والغرّ بالضم والغِرّ بالكسر والاغرّ والغار والغرير والاغترار وفسّر الغِرّة بالكسر بالغفلة والاغترار بطلب الغفلة فقال وفيه انه نهى عن بيع الغرر وهو ما كان له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول وقال الازهري بيع الغرر ما كان على غير عهدة ولا ثقة ويدخل فيه البيوع التي لا يحيط بكنهها المتبايعان من كل مجهول وقد تكرر في الحديث ومنه حديث مطرف ان لي نفسا واحدة واني اكره ان اغرّر بها اى احملها على غير ثقة وبه سمي الشيطان غرورا لانه يحمل الانسان على محابه ووراء ذلك ما يسوءه ومنه حديث الدعاء وتعاطي ما نهيت عنه تغريرا اى مخاطرة وغفلة عن عاقبة امره ومنه الحديث لان اغترّ بهذه الاية ولا اقاتل احب الي من ان اغترّ بهذه الاية يريد قوله تعالى فقاتلوا التي تبغي وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا والمعنى ان اخاطر بتركي مقتضى الامر بالاولى احب الي من ان اخاطر بالدخول تحت الاية الاخرى ومنه حديث عمر ايما رجل بايع آخر فانه لا يؤمّر واحد منهما تغرّة ان يقتلا الغرّة مصدر غرّرته اذا القيته في الغرر وهي من التغرير كالتعلة من التعليل وفي الكلام مضاف محذوف تقديره خوف تغرّة ان يقتلا اى خوف وقوعهما في القتل انتهى وفي مجمع البحرين غرّه غرّاً وغرورا وغِرّة بالكسر فهو مغرور خدعه واطمعه بالباطل فاغترّ هو انتهى الى ان

قال

قال في المجمع نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وفسّر بما يكون له ظاهر يغرّ المشتري وباطن مجهول مثل بيع السمك في الماء والطير في الهواء الى ان قال والتغرير حمل النفس على الغرر وهو ان يعرض الرجل نفسه للمهلكة ومنه الحديث لا يغرر الرجل بنفسه انتهى وفي مجمع البيان ما غرّك يجوز ان يكون من الغرر والغرارة فيكون معناه ما اجهلك واغفلك عما يراد بك ويجوز ان يكون من الغرور على غير قياس وفيه ايضا والغرور ظهور امر يتوهم به جهل الامان من المحذور يقال غرّه غرورا واغترّه اغترارا ومنه ان الكافرون الا في غرور وقيل معناه ما هم الا في امر لا حقيقة له وفي الصحاح ان الكافرون الا في غرور لا معتمد لهم انتهى اقول وان ظهر من كلماتهم ان الموضوع من تلك المادة الفاظ عديدة من المصادر المجردة كالغرّة والغرارة والغرار والغرور والغرر وغير المجردة كالتغرير والمغارّة والتغرّة والاغترار والغرغرة ومن الاسماء كالغِرّة بالكسر والغُرّة بالضم والغَرّ والغرار والغرور بالفتح والغرور بالضم والغرر محركة وغير ذلك ولكن كلها متطابقة بمراعات الغرر وهو الاسم من التغرير الذي معناه التعريض للهلكة وان معنى الغرر هو الخطر المصدري وهو الاشراف على الهلاك والمخاطرة ارتكاب ما فيه خطر وهلاك اي فيه احتمال راجح او مساو في التلف والهلاك فيكون هو معنى الغرر بتصريح اللغويين من غير معارض ولا يكون مشتركا وان وضع الفاظ اخر متحدة مادة مع هذا اللفظ لمعان اخر لا يوجب اشتراك هذا اللفظ بعد اختلاف الهيئة وعدم الاشتقاق ثم معنى بيع الغرر بيع يكون احد العوضين فيه في الخطر اى في معرض الهلاك ومعرض التلف المقام الثاني في ذكر طائفة من كلام الفقهاء في موارد استعمالهم لفظ الغرر قال الصدوق في معاني الاخبار بعد ذكر بيع المنابذة والملامسة وبيع الحصاة وتفسير الاول بان يقول الرجل لصاحبه انبذ الي الثوب او غيره او انبذه اليك فقد وجب البيع او يقول اذا نبذت الحصاة فقد وجب البيع او تلمس المتاع من وراء الثوب ولا ينظر اليه فيقع البيع على ذلك وهذه بيوع كان اهل الجاهلية يتبايعون فنهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها لانها غرر كلها وقال ايضا نهى

عن بيع حبل الحبلة ومعناه ولد ذلك الجنين الذي في بطن الناقة وقال غيره وهو نتاج النتاج وذلك غرر انتهى وقال السيد في الانتصار ومما انفرد به الامامية القول بشراء العبد الابق مع غيره وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى انه لا يجوز بيع الابق على كل حال الى ان قال وتعويل مخالفينا في منع بيعه على انه بيع غرر وان نبينا ص نهى عن بيع الغرر الى ان قال وهذا ليس بصحيح لان هذا البيع يخرج من ان يكون غررا لانضمام غيره اليه وقال الشيخ في الخلاف اذا قال اشتريت منك احد هذين العبدين بكذا او احد هؤلاء العبيد الثلثة بكذا لم يصح الى ان قال دليلنا ان هذا بيع مجهول فيجب ان لا يصح ولانه بيع غرر لاختلاف قيمتي العبدين قال ابن ادريس في السرائر بعد ذكر حلب بعض اللبن وبيعه مع ما في الضرع او جعل عوض اللبن شيئا من العروض والاقوى عندي المنع من ذلك كله لانه غرر وبيع مجهول والرسول ص نهى عن بيع الغرر وقال العلامة في التذكرة في ذكر شرائط البيع القدرة على التسليم وهو اجماعي في صحة البيع فيحترز من البيع عن ان يكون بيع غرر وقال فيها ايضا لا يصح بيع الطير في الهواء سواء كان مملوكا او غيره اجماعا اما في المملوك فلانه غرر ونهى النبي ص عن الغرر وفيها ايضا يجب العلم بالقدر فالجهل فيما في الذمة ثمنا او مثمنا مبطل الى ان قال وبه قال الشافعي وابو حنيفة للغرر ويظهر من التحرير جعل بيع ما ليس عنده ايضا من بيع الغرر وبه صرح ايضا في التذكرة قال قد نهى رسول الله عن بيع الغرر كبيع عسيب الفحل وبيع ما ليس عنده ايضا ومن بيع الحمل في بطن امه لنهيه ص ولانه غرر لعدم العلم بسلامته وصفته وقدر كونه حيا او ميتا لا يقدر على تسليمه عقيب العقد وفيها ايضا ومن الغرر بيع الملاقيح والمضامين وفيها ايضا ومن الغرر جهالة الثمن قال ولذا في الايضاح المبيع اذا كان المقصود منه المطعوم والمشروب اذا لم يكن اختباره مؤديا الى فساده هل يصح بيعه من غير اختبار الى ان قال اختلف الاصحاب فقال ابو الصلاح وسلار لا يصح وقال المفيد يصح الى ان قال احتج الاولون بانه بيع غرر وقد نهى النبي ص عن بيع الغرر وقال الشهيد في قواعده يشترط كون المبيع معلوم العين والقدر والصفة فلو قال بعتك عبدا من عبدين بطل لانه غرر

وقال

وقال في شرح الارشاد في مسئلة تعين الاثمان بالتعيين قال تعيينها غرر فيكون منهيا عنه اما الصغرى فلجواز عدمها او ظهورها مستحقة فينفسخ البيع واما الكبرى فظاهرة الى ان قال قلت بمنع الصغرى فان الغرر احتمال مجتنب عنه في العرف بحيث لو تركه وبخ عليه وما ذكره لا يخطر ببال فضلا على اللوم وقال في بحث سلم الدروس في سلم الرقيق ولو قدره بالاشبار كالخمسة او الستة احتمل المنع لافضائه الى الغرر وقال في البيان شرطه القدرة على التسليم عند الاجل فان كان وجوده نادرا بطل وان امكن تحصيله لكن بعد مشقة فالوجه الجواز لا اللزوم مع امكانه ويحتمل المنع لانه غرر وقال الشهيد الثاني في الروضة بعد حكمه بعدم لحوق البعير الشارد والطير الغائب بالابق في البيع مع الضميمة وعلى هذا يبطل البيع للغرر وقال صاحب التنقيح بعد نقل عدم صحة بيع ما يراد طعمه وريحه من غير اختبار عن ابي الصلاح والقاضي وسلار لانه مجهول فهو بيع غرر وقد نهى النبي ص عن بيع الغرر وقال المحقق الشيخ علي في شرح القواعد في بيان صحة الصياع من الصبرة المجهولة الصيعان وذلك لان البيع كلي والاجزاء متساوية فلا غرر بخلاف ما لو باع النصف فانه من الجهالة التي لا يعلم قدره فيلزم الغرر وقال ايضا في بيان تجويز بيع العسل ونحوه اعتمادا على مقتضى طبعه اذ ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة والا لم يجز بيع الصبرة المرئي بعضها ولا البيع بالوصف بل على وجه مخصوص يمنع حصوله منها واعلم انه ربما فهم من العبارة انه لا يشترط مشاهدته ايضا والظاهر انه لا بد من المشاهدة هنا لئلا يلزم الغرر الى غير ذلك من كلمات الفقهاء من المتقدمين والمتاخرين الواردة في موارد مختلفة وقد ذكرنا شطرا منها ليعلم كون الاستدلال بالغرر من القواعد المسلمة المجمع عليها وليظهر موارد الغرر عندهم وقد ظهر ان موارد الغرر عندهم هو الموافق لمعناه الذي ذكره اللغويون وهو ما كان المبيع او الثمن في معرض الخطر او مما كان محتمل التلف احتمالا ملتفتا اليه عرفا وعادة فيكون فيه او لعوضه حيث يعطي عوضا لما لا يوثق به فيذهب من اليد من غير وصول

معوضه

ومعظم تلك الموارد في مواضع ثلثة احدها ان يكون الخطر باعتبار عدم الوثوق بامكان التسليم بان يكون
احد العوضين غير مقدور التسليم فيكون هو في الخطر اي معرض عدم الوصول او يكون عوضه الاخر في الخطر حيث يذهب بلا
عوض فيكون تالفا ومنه ما ذكروه من بطلان بيع الابق والطير في الهواء والسمك في الماء والمغصوب وامثال ذلك
وثانيها الخطر باعتبار عدم تحقق وجوده بان يكون احدهما غير موثوق بتحققه وخروجه الى فضاء الوجود
على ما هو المقصود من المبايعة فيكون هو في معرض التلف او يكون عوضه كك ومنه ما ذكروه من بطلان بيع عسيب الفحل
والحمل وحبل الحبلة وامثالها وثالثها ان يكون الخطر باعتبار الجهل بقدر احد العوضين او جنسه او وصفه فانه
اذا لم يعلم المشتري ذلك يجعل الثمن في محل الخطر المجوز ان يكون على نحو لا يقابله الثمن لماخوذ ولكن يشترط في ذلك
ان يكون الاختلاف المحتمل بحيث لا يتسامح فيه عرفا ولذا لم يلتفتوا الى ما يتعارف من فضول الكيل واختلاف الوصف
بما لا يختلف به القيمة عرفا ولذا صرح الشيخ على ما مر بانه ليس المراد بالغرر مطلق الجهالة بل على وجه مخصوص
ومراده ما ذكرناه من كون الاحتمال احتمالا ملتفتا اليه عرفا والاختلاف اختلافا غير ما يتسامح به كك ولذا قال
الشهيد ان الغرر احتمال مجتنب عنه عرفا بحيث لو تركه وبخ عليه وعلى هذا فالجهل الذي ليس كك لا يسمى غررا
مبطلا في بيع احد العبدين اذا فرض تساويهما قيمة ليس لاجل الغرر ولذا ترى الشيخ كما مر استدل على بطلانه
بالغرر لاجل اختلاف في قيمتي العبدين فلولا ذلك يكون البطلان لنفس الجهل كما ياتي لا للغرر وكذا اذا كانا مختلفي القيمة
ولكن اشتراه بقيمة الادون وكان البايع عالما او بقيمة الاعلى وكان المشتري عالما بالواقع لم يكن هناك غرر
وبالجملة المستفاد من كلام اهل اللغة واستعمالات الفقهاء ان بيع الغرر ما يدخل احد العوضين لاجله في الخطر
بان لا يوثق بوثوق العوض او بوجوده او بكونه مما يقابل العوض الاخر وضابطه ما ذكره الشهيد في شرح الارشاد
من تحقق احتمال مجتنب عنه عرفا بحيث لو لم يلتفت اليه وتركه بحاله صار محلا للتوبيخ والللوم في العرف

في موضع الخطر المجوز ان لا يكون
الثمن على نحو يقابل ذلك الثمن
فيجعل ثمنه في محل الخطر وان
لم يعلم البايع بجهل المثمن

مختصة

من جهة تضييع المال وللشهيد في كلام يوهم بظاهره مخالفة في محض ما ذكر من معنى الغرر ومورده وقال الغرر ما له ظاهر محبوب
وباطن مكروه قاله بعضهم ومنه قوله تعالى متاع الغرور وشرعا هو جهل الحصول واما المجهول فمعلوم الحصول مجهول ا
لصفة وبينهما عموم وخصوص من وجه لوجود الغرر بدون الجهل في العبد الابق اذا كان معلوم الصفة من قبل او بالوصف الان
ووجود الجهل بدون الغرر كما في المكيل الموزون والمعدود اذا لم يعتبر وقد يتوغل في الجهالة كحجر لا يدري اذهب ام
فضة ام نحاس ام حجر ويوجدان معا في العبد الابق المجهول صفته ويتعلق الجهل والغرر تارة بالوجود كالعبد الابق
وتارة بالحصول كالعبد الابق المعلوم وجوده والطير في الهواء وبالجنس كحب لا يدري ما هو وسلعة من سلع مختلفة
وبالنوع كعبد من عبيد وبالقدر كالكيل الذي لا يعرف قدره والبيع الى مبلغ السهم والتعيين كثوب من ثوبين مختلفين
وفي البقاء كبيع الثمرة قبل بدو الصلاح عند بعض الاصحاب ولو شرط في العقد ان يبدو الصلاح لا محالة كان غررا
عند الكل كما لو شرط صيرورة الزرع سنبلا والغرر قد يكون بما له مدخل ظاهر في العوضين وهو ممتنع اجماعا وقد يكون
بما يتسامح به لقلته كاس الجدار وقطن الجبة وهو ممنوع عنه اجماعا وكذا اشتراط الحمل وقد يكون
بينهما وهو محل الخلاف كالجزاف في مال الاجارة والمضاربة والثمرة قبل بدو الصلاح والابق بضميمة
انتهى **اقول** ما ذكره من العموم من وجه بين الغرر والجهل فهو كك لتحقق الاول خاصة في الابق المعلوم الصفة
والثاني خاصة في بيع احد القدرين المتساويين قيمة وغرضا واجتماعهما في الابق المجهول وكذا ما ذكر من ان الغرر
يتحقق مع الجهل بالحصول ولكن ما ذكره من اختصاصه ومن كونه معناه شرعا فغير صحيح اما الثاني فلعدم ثبوت حقيقة
شرعية فيه واما الاول فلانه مخالف لكلمات جميع الاصحاب فارجع الى ما قدمناه من موارد استعمالاتهم الغرر
واستدلالاتهم به حتى ما نقلناه من الشهيد نفسه حتى من قواعده في موضع اخر واذا كان كك ولم يفهم الاختصاص من
معناه اللغوي ايضا بل كان مقتضاه التعميم على ما تقدم فلا وجه للتخصيص بما ذكره لا يوافقهما ذكره في هذا الكلام اخيرا ايضا من جعله الجزاف

في مال الاجارة والمضاربة من الغرر وكذا اُسّ الحائط وقطن الجبّة ويمكن توجيه كلامه بان يقال ان مراده من الجهل عدم الوثوق بحصول ما يقابل الثمن في يده وعلى هذا فما علم وجوده ولم يعلم وصفه الموجب لاختلاف القيمة لم يوثق بحصول ما يقابل الثمن وهو المتصف بالوصف الاحسن فيكون غرراً وان كان ذلك الجهل من حيث عدم تعيين الوصف ايضاً فكل جهل بالصفة التي يختلف باختلافها القيمة يكون جهلاً من جهة عدم التعيين وغرراً من حيث لا يوثق بحصول ما يقابل الثمن مجهول الصفة وان كان فيه الغرر ايضاً الا انه من جهة عدم الوثوق بحصوله اما على الوصف الاحسن وعلى هذا فما كان مجهول الصفة عند المشتري خاصة ولكن كانت القيمة التي اشتراها بها مما يقابل الوصف الادون لا يكون فيه غرر بل يكون جهلاً خاصة وهو كذلك هذا ولا يخفى انه لا يؤثر علم البائع والمشتري بكون نزعه في محل القدر ورضاهما به لان نهي الشارع عام شامل لصورة العلم ولا عجب ان ينهى الشارع عن الرضا بجعل المال في معرض الخطر او شراء ما في معرض الخطر مع العلم به كما في الاسراف واتلاف المال عبثاً نعم لو لم يكن خطراً بل علم الواقع واشتراه بالقيمة الاعلى او باعه كذلك كان صحيحاً لعدم كونه غرراً لغة وعرفاً ومنع عموم الغرر في الرواية كما يظهر من الشهيد في شرح الارشاد مبني على الخلاف في ان عموم لفظ الحكاية هل يكفي في اثبات العموم ام لا والحق كفايته في مثل ذلك الموضع كما بيناه في الاصول وكذا لا يؤثر عدم التلف في الواقع فلو ظهر بعد المبايعة تساوي الثمن والمثمن او القدرة على التسليم لم يفد لتحقق الغرر وهو احتمال التلف احتمالاً مجتنباً عنه عرفاً حال البيع فيشمله النهي قال الشهيد في قواعده اما لو باع صبرة بصبرة فظهر تماثلهما في القدر متجانسين او متخالفين او تخالفهما متخالفين ولم يتمانعا فان الشيخ جوّزه والاقرب منعه للغرر الظاهر حال العقد نعم لو كان في المبايعة مصلحة اخرى يوجب انتفاء اللوم عرفاً وان كان احد العوضين في محل الخطر فهل ينتفي الغرر ام لا الظاهر الثاني لان بيع الغرر منهي عنه داخل الاجله لما في معرض الخطر ووجود مصلحة اخرى لا يخرجه عن كونه غرراً وخطراً فيشمله النهي الا اذا كانت تلك المصلحة مما يوجب عدم تلف ذلك المال كما في شراء العبد الآبق لمن كان عليه كفارة واراد عتقه فانه لا يعد غرراً فلولا النهي الصريح المطلق في الاخبار عن شراء العبد الآبق بلا ضميمة لحكمنا بصحته في ذلك الموضع ثم ان خطر كل شيء بحسبه فلا تفاوت في شراء العصفور في الهواء بنصف درهم او شراء عبد تركي ابق بالف دينار لان خطر كل شيء بحسبه وهل ينتفي الغرر مع ظن عدم التلف ويلزم في انتفائه العلم

بعده

بعده ولو عادياً الظاهر ان الظن ان كان من امارة معتبرة عرفاً يكفي في انتفائه اذ معه لا يسمى خطراً او اشرافاً على الهلاك عرفاً ولا يلام على تركه في العرف والحاصل ان الغرر يتحقق مع احتمال التلف احتمالاً لا يلتفت اليه عادة فلو كان الظن بحيث يعتبره اهل العرف ولا يلتفتون الى احتمال خلافه يكون كافياً وكذا ينتفي الغرر باشتراط الخيار لولا الوصف الرافع للبصر فيه لعدم صدق الغرر عرفاً انما يكون في البيع اللازم او ما شرط فيه الخيار من غير هذه الجهة ان ما ذكر من بطلان الغرر قاعدة كلية ثابتة من الشارع وهي كسائر القواعد يقبل التخصيص فلو ثبت من الشارع تجويزه في موضع خاص يحكم بالجواز وعلى الفقيه الاخذ بالقاعدة والتفحص عن جزئيات المسائل هذا وقد يدخل في بيع بيع فيه احتمال عدم تحقق المبايعة او تحقق النزاع بين المتبايعين الغرر وكذا بيع كان فيه جهالة وان ثبت من الشرع جوازه او وقع الخلاف فيه ولذا ذكره في التذكرة بيع الفضولي والغاصب وبيع الشاة المذبوحة واما امثالها في باب بيع الغرر وفي التحرير ذكر في هذا الباب ايضاً بيع المكره وفي دخول بعضها في بيع الغرر خفاء وانت بعد ما ذكرنا من معنى الغرر ومورده تقدر على معرفة مواضعه وما يبطل بسببه وما لا يبطل والله الموفق والمعين

عائدة الملكية والمملوكية صفتان رابطيتان وجوديتان نفس الامريتان فلا يمكن ثبوتهما الا لموضوع محقق فان ثبتتا واقعاً يكفي ثبوت الموضوع في الواقع ولا يلزم فيه الوجود الخارجي كما اذا قال الشارع الخمر نجس ولم يكن حين التكلم خمر موجوداً في الخارج والعنب حلال ولم يكن العنب موجوداً فان المراد اثبات الحلية والحرمة واقعاً لهاتين الماهيتين الواقعيتين ومرجعه الى الحكم بانه لو وجد هذا الموضوع في الخارج لوجدت فيه تلك الصفة فالمتحقق قبل وجود الموضوع في الخارج هو هذا الحكم الشرطي ومحل هذا الحكم هو الموجود الذهني فحكم عليه بانه لو وجد في الخارج لوجدت هذه الصفة فيه وبعد وجوده توجد فيه لاجل جعل الشارع الحكم الشرطي لهذا الموجود الذهني

على النحو المقرر والشرائط المعلومة علة وسببا لتحقق هذا الحكم الخارجي بعد وجود الموضوع فيه وهذا هو المراد من ثبوت الواقع

الواقعي

للحكم بل موضوعه وليس مبنيا على ثبوت المعدومات وان وجدت الصفة في الخارج فلا بد من وجود الموضوع خارجا ايضا لامتناع
قيام الموجود بالمعدوم ويجب على التقديرين تعين الموضوع وامتيازه عن غيره لامتناع قيام الصفة المعينة الواقعية او الخارجية
بغير المعين لا ثبوت له ولا وجود لا خارجا ولا ذهنا واما ما ترى من ثبوت المطلوبية لاحد الشيئين او الاشياء في الواجب التخييري فهي
ثابتة لكل منهما معينا الا ان هذه المطلوبية هي المطلوبية التخييرية وهي ثابتة لكل واحد معين منهما فان معناها مطلوبية هذا الفرد
بخصوصه لو لم يات بالاخر لو لم يات بالاول وهذه الصفة ثابتة لكل منهما معينا وكذا ما ترى من ثبوت مطلوبية هذا ان شرط كذا

ومطلوبية الاخر

او ذاك ان شرط كذا في الواجب المشروط فانها ثابتة لكل منهما معينا الا ان هذه المطلوبية هي المطلوبية المشروطة وهي ثابتة لكل واحد منهما
معينا واما المملوكية فلم يثبت لها في الشريعة هذان القسمان اي التخييرية والمشروطة بل الثابت منها ليس الا العينية المنجزة
ولا يلزم من ذلك عدم جواز الترديد فيها لامتناع تعلقها بغير المعين في الواقع ولكن لا يجب كون تعينه بالجزئية الحقيقية

ونفس الامر بل يلزم كون ما يتعلق بصفة الملكية معينا في الواقع

بل يلزم فيه التعين سواء كان موجودا خارجيا متعينا اي جزئيا حقيقيا او ماهية كلية متعينة ممتازة عن غيرها بخصوصها
لها المميزة وعلى هذا فلما كان اثبات ملكية شيء للمشتري بالبيع فان تعلق بالموجود الخارجي حال البيع يجب تعينه خارجا كهذا الشيء المعين
وان تعلق بالمهية والنوع يجب تعينهما في نفسهما فلا يصح بيع احد هذين الشيئين او احد هذين النوعين نعم لما كان البايع مامورا
بالاقباض والتسليم وهو لا يمكن في المهيات الا بتسليم الفرد فيكون تسليم الفرد واجبا عليه في الثاني من باب المقدمة وجوبا تخييريا
ولا يتوهم انه اذا باع احد هذين الفردين او احد هذين النوعين يكون موضوع البيع ومحل الملكية ايضا امرا معينا كليا
وهو القدر المشترك بينهما فيكون البيع صحيحا لان المراد بهذا القدر المشترك الذي صار موضوعا للبيع والملكية ان كان هو
مفهوم احدهما فهو امر جعلي اعتباري وليس له وجود لا في الخارج ولا في الواقع فلا يمكن كونه موضوعا لهذه الصفة الواقعية
النفس الامرية فلا يمكن للبايع جعله محلا لهذه الصفة وان كان المراد هو الكلي الذي يجمعهما وهما من الافراد الواقعية له

فيلزم

فيلزم عدم لزوم تسليم احد هذين الفردين بل جاز تسليم فرد اخر من افراد هذا الكلي ولو على فرض وجوده
كما هو شان بيع الانواع والاجناس وهو خلاف مقصود المتبايعين فتعين كون البيع فاسدا والتوضيح انه كما عرفت
لا بد للملكية من موضوع وهو لا بد ان يكون امرا واقعيا يمكن تحققه في الخارج وكما ان الاعيان الخارجية
والجزئيات الحقيقية امور موجودة متاصلة متحققة فكذا الكليات لا بمعنى انها موجودة خارجا بوصف الكلية
بل على نحو وجود الكليات كما بيناه في شرح تجريد الاصول وغيره فان كل احد من العوام والخواص يعلم ان بين الافراد
الانسان مميزات بعضها عن بعض وقدر مشترك بينها ليس بين فرد منها وبين افراد البقر والفرس وصار ذلك
الجامع سببا لحكم كل احد بمناسبة وتطابق وتوافق بين تلك الافراد ليس بينها وبين افراد ساير الحيوانات
ولا شك ان هذا القدر المشترك امر موجود ويعلم كل احد ان بين تلك الافراد امرا موجودا مميزا كلا منها
عن فرد نوع اخر ويعلم انه مركب من هذا القدر المشترك ومن المميز ولا يتركب الموجود من الموجود والمعدوم
ولكن ليس كل لفظ يشبه لفظ الكليات كليا بل لا بد من الوجود الخارجي ولولا اعتبار معتبر وانتزاع
منتزع ولا شك ان هذين ليس شيئا متحققا بينهما يتركب كل منهما منه ومن امر اخر ويكون مميزا
لكل منهما عن ساير الاشياء بل هو محض جعل واعتبار وقد صرح بذلك المحقق الشيخ على شرح
القواعد قال ره قوله ولو قال بعتك صاعا من هذه الصيعان ما يتماثل اجزائه صح ولو صرح فرق
الصيعان وقال بعتك احدها لم يصح الفرق بين الصورتين ان المبيع في الثانية واحد من الصيعان
المميزة المتشخصة غير معين فيكون بيعه مشتملا على الغرر وفي الاولى المبيع امر كلي غير متشخص ولا
يتميز بنفسه ويقوم بكل واحد من الصيعان الصبرة ويؤخذ به ومثله ما لو قسم الارباع وباع
ربعا منها من غير تعيين ولو باع ربعا قبل القسمة صح ويدل على ... منها مشاعا الا انه ح امر كلي

فان قلت المبيع فی الاولی ایضا امر کلی قلنا لیس کک بل هو واحد من تلک الصیعان المتشخصة مبهم فهو بحسب صورة العبارة
یشبه الامر الکلی وبحسب الواقع جزئی غیر متعین ولا معلوم والمقتضی لهذا المعنی هو تفریق الصیعان وجعل کل واحد
برأسه فصار اطلاق احدها علی المتشخص منها غیر معلوم فصار کبیع احد الشاة واحد العبد ولو انه قال
بعتک صاعا من هذه الصبرة شایعا فی جملتها لحکمنا بالصحة انتهی کلامه رفع مقامه وهذا کله اذا قلنا بوجود الکلی
الطبیعی کما هو الحق المقطوع به ولو ابیت عنه وقلت بعدم ثبوت وجوده فلک ان تقول انا نقطع بعدم ثبوت
الملکیة لغیر ما یمکن تحققه ولا یحکم بتحققها الا للجزئیات الحقیقیة نعم لما ثبت بالاجماع والاخبار فی باب
السلم وبیع الصبرة والغصب وامثالها ثبوتها فیما یقال انه کلی فیقتصر فی هذا الحکم علی المتیقن ولم یعلم جواز تعلقها
بمثل احد هذین الشیئین ولا یتوهم ان اثبات الکلیة فی الامر الکلی یتوقف علی وضع الالفاظ الکلیة للکلی
ایضا لان تحقق الکلی واقعا وارادته من لفظ لا یتوقف علی الوضع الحقیقی له وظهر مما ذکرنا ان بیع الکلیات وجعلها
اثمانا لا یوجب جهالة لامکان اثبات الاحکام لها والتعیینها واقعا ظاهر انعم اذا کان بین افراد کلی تفاوت بینا
یجب تعیین الصنف فرارا عن الغرر دون الجهالة وهنا موضع الاشتباه لکثیر من الفقهاء فیستدلون
علی فساد شیئ بالعبد لجهالة العبد مع انه امر کلی لا جهالة فیه کبیعه بدینار مثلا فانه کما انه لا جهالة فی الدینار
کک لا جهالة فی العبد فان کلا منهما امر کلی واقعی نعم لما کان بین افراد العبد تفاوت کثیر موجب لحصول الغرر
اوجب فساد البیع بخلاف الدینار ولظهر الفائدة فی العقود التی لم یثبت فیها الفساد بالغرر فانه یصح ولا یحکم
فیها بالبطلان اذا وقعت علی الکلیات مطلقا سیما بالدلیل ولذا ورد فی الاخبار صحة صداق عبد وخادم
وبیت وانه یرجع فیها الی الوسط وغلط من رد الحدیث بانه موجب جهالة فانه لا جهالة فیه بل فیه الغرر ولم یثبت فساده
فی الصداق مع انه علی فرض ثبوت الفساد بالغرر فی الصداق ایضا لا یجب رد الحدیث لان ایجاب الغرر للفساد لیس عقلیا

الکالجهل

کالجهل بحیث لا یمکن التخلف فیکون ذلک من باب التخصیص بل لو کان عقلیا ایضا کما فی الجهل یمکن التوجیه
ایضا فنقول فیما اذا فرض ورود حدیث علی صحة بیع احد العبید وانه یرجع الی اسنهم او اصغرهم مثلا ان
هذا موجب لرفع الجهالة ویثبت منه ان بیع احد العبدین بیع اسنهم او اصغرهم بالشرع فلا جهالة
ولا غرر نعم یشکل فیما لو ورد حدیث فی انه یصح بیع احد الاشیاء من دون تعیین ولا ترجیح فی الحدیث
واللازم فی الحکم بصحة البیع التخییری ایضا کالوجوب التخییری فینقسم البیع علی قسمین معین ومخیر والبیع المخیر هو ما
تعلق البیع بکل منهما علی سبیل التخییر کما فی الواجب التخییری ولکن لما لم یثبت ذلک فی البیع وامثاله امور توقیفیة
وما ثبت جوازا لا معنی لتعلقه بغیر المعین عقلا فنحکم بفساد بیع المجهول ولذا قلما قد یحکم بالصحة فی بعض العقود کما
یقولون فی الاجارة اذا اجره انه ان خاطه کذا فله کذا وان خاطه کذا فله کذا او مرجعه الی الاجارة التخییریة فالمناط
اولا هو الاصل المتوقف رفعه علی التوقیف وتوقیفی فی البیع مثلا ان الثابت من البیع هو البیع التعیینی الذی هو المتبادر منه
وحقیقة بل فانه لیس بیع الشیء تخییرا ابیعه فی الحقیقة کما ان الواجب التخییری لیس بواجب حقیقة وهو
ولا یمکن تعلقه به فی الجملة وهو البیع التخییری لم یثبت من الشرع ثم بما ذکرنا ظهر سر ما ذکره الفقهاء من فساد البیع بجهالة
احد العوضین ولکن ذلک یختص بما کان غیر معین فی الواقع وعند المتبایعین کاحد هذین الشیئین واما ما کان
معینا فی الواقع مجهولا عند احدهما او کلیهما فلا یثبت فساده بذلک بل بدلیل اخر وتوضیحه ان الجهالة الداخلة
فی البیع اما یکون فی الثمن او المثمن وعلی التقدیرین اما یکون واقعا ان لا یکون المبیع او الثمن معینا فی الواقع ایضا
کاحد هذین الشیئین حیث ان تعین کونه مبیعا یتوقف علی قصد المتبایعین ولا یمکن تعیینه من
هذه الحیثیة الا به ولا قصد لهما علی التعیین او یکون ظاهرا ای لا یکون معلوما بخصوصه عند المتبایعین
او احدهما وان تعین فی الواقع تحو بعت ما فی هذا الصندوق وعلی التقدیر الاول اما یکون الجهل فی المقدار

لا یمکن تعلقه بالمجهول ... صح

او الجنس او الوصف وعلى التّقادير اما يوجب الجهل به الغرر ام لا فهذه اربعة وعشرون صورة ويبطل
البيع فيما يتضمّن الغرر منها بالنّهى عن بيع الغرر كما مرّ وهو فى اثنى عشر صورة وفيما كان الجهل بحسب الواقع
مطلقا لما سبق من توقّف ثبوت الملكيّة على المعيّن فى الواقع وهو فى ستّة صور من الصّور الباقية
ويبطل ايض فيما كان بحسب القدر ان يعلم قدره بالكيل او الوزن الّا بما يتسامح به عادة بالاخبار
واكثرها وان كان واردا فى المثمن الّا انّه يتمّ فى الثمن بعدم القول بالفصل بين الثمن والمثمن بين
جميع اصحابنا قطعا وبه صرّح العلّامة فى التّذكرة ايض قال لا فرق بين الثّمن والمثمن فى الفساد
بالجزاف عندنا ويمكن شمول بعض الاخبار لهما ايض كما رواه مة فى كره من انّ النّبىّ صم نهى عن بيع الطّعام مجازفة
وما فى مجمع البحرين من قولهم ع لا تشترلى شيئاً عن مجازف وضعف سندهما بعد الشّهرة العظيمة غير ضاير كتخصيص الاوّل
بالطّعام لعدم الفصل وفى رواية حماد بن ميسر عن جعفر عن ابيه عليهما السّلم انّه كره ان يشترى الثوب بدينار
غير درهم لانّه لا يدرى كم الدّينار من الدّرهم بقيت صورتان اخريان وهما ما كان الجهل فى الجنس او الوصف
عند المتبايعين او احدهما ولم يكن فيه غرر وهو فى صحّة البيع غير مضرّ وقد تلخّص ممّا ذكرنا انّ الجهل الدّاخل
فى البيع انّما يفسده اذا كان باحد الوجوه الثّلثة الاوّل ان يكون بسبب عدم تعيّن المبيع او الثّمن فى الواقع
والثّانى ان يكون موجبا للغرر والثّالث ان يكون احد العوضين مكيلا او موزونا او معدودا ولم يتعيّن قدره واما
ما سوى ذلك من اقسام الجهل المذكورة فلا دليل على كونه مبطلا سواء كان فى الجنس او الوصف وسواء كان المجهول الجنس
مشاهدا عند البيع كبيع جنس حاضر مردد عند المتبايعين او احدهما انّه هل هو الهليلج او الاملج مع فرض تساوى قيمتها
وكون المشترى طالبا لهما او كان مشاهدا قبل البيع مثل ان يكون هليلج واملج وذاهما وتلف احد منهما ولم يعلم المشترى او مع البايع ايض
التالف بعينه فيشترى الموجود منهما من غير خصوصيّة او لم يكن مشاهدا اصلا بل كان معلوما بالوصف مثل ان يكون لاحد هليلج واملج
وامّا

٢٩

وامّا لو زيد ذكرها بوصف لعمرو تلف احدهما ولم يعلم التالف بعينه او ربيع الموجود فالبيع فالظاهر صحّة ما لم يكن
فيه غرر كما قال العلامة فى التذكرة من انّه لا بدّ من ذكر جنس المبيع ومشاهدته عنه على ما ذكر فيه مع كونه ظاهرا فيما
يستتر من الغرر حيث يستدل عليه بانّه لولاه لزم الغرر لا يدفع الغرر بدون مشاهدته او ذكره بوصفه ولو كان
معه غيره ايضا ففى كلّ من الصور الثلث يصحّ ذكر جنس المبيع او مشاهدته [illegible] فى الاجماع المنقول من
الوهن وعدم الحجّية وقد صرّح نفسه بانّه لو كان هناك شيئين متميزا قدرا ووصفا وقيمة ثمّ تلف احدهما ولم
المرتفع بعينه لم يصحّ بيع الباقى وان لم [illegible] ان هذا الذى ذكرناه هو القاعدة الكلّية وقد يستفاد من الاخبار
فى الموارد الجزئية حكم آخر من الصحّة او الفساد فيتبع حينئذ حكم عقد البيع [illegible] الغرر المبطلة الملكية كالآبق
والعبد والبهيمة وامثالها [illegible] فى البطلان بالجهل اذا كان بحسب الواقع اركان متعلّق العقد مجهولا
كلى احد هذين الشيئين [illegible] تلك الصورة فليس حكم [illegible] العقد وحكم البيع [illegible] يختلف فى القلع والحقيقة فى
المعدوم اما يمتنع وجوده [illegible] او بوصف فيمتنع بيعه [illegible] احد هذين الشيئين
معيّن لا يمتنع وجوده [illegible] مع عدم وصف تعيين [illegible] وجوده فان كان يوجب الغرر لا يجد عدم الصحّة
بيعه [illegible] يقتضى الاخبار [illegible] الدالّة على اشتراط الملكية حال البيع فى
البيع [illegible] صدر [illegible] السلم وبيع المعدوم مع القيمة يبعض الموارد
فان قلت كيف يمكن بيع المعدوم مع انّ البيع نقل الملك ولا ملك الّا فى الموجود قلت [illegible] البيع المحقق النقل
[illegible] البيع [illegible] الملك [illegible] نقل الملك المحقق [illegible] كان نقل المنفعة [illegible]
[illegible] بالعقد [illegible] ان البيع نقل الملك [illegible] بالفعل سواء كان الملك ايضا ملكا فعليا او [illegible]
[illegible] الان الملك [illegible] كذا [illegible] يحقق
البيع [illegible] التسليم الواجب عليه [illegible] حلول الاجل [illegible] بيع [illegible]
وان كان [illegible] الملك البايع [illegible] القفر [illegible] البايع فانه ايضا
نقل لملك [illegible] الحلول او مقطوع الحلول بعقد البايع وهذا [illegible] اشتراط الملكية الى [illegible]
[illegible] بالاخبار والاجماع فى معنى الملكية [illegible] الاقتصاص فاعلم
[illegible] المخصوص وما [illegible] الالف [illegible] الاخبار [illegible]

والاقتدار على التصرف فيه منفردا وحاله
ذلك الاختصاص المعهود بالنسبة الى
شخص هو الملك والمال فعند م

الاضافى لكلم الوقف الشاه عبارة من اختصاص خاص وربط مخصوص معهود بين المالك والمملوك والمال
موجب للاستبداد الى الملكية والمالية والملك والمال معنى عرفى او لغوى لا يتوقف معرفته على توقيف من الشرع ولا
على دليل شرعى لا ريب فيها الرجوع لها الى العرف واللغة كما هو الشأن فى سائر الالفاظ التى لم يثبت لها
حقائق شرعية ولكن ثبوت ذلك الاختصاص والارتباط بالنسبة الى شخص خاص بحيث يعد عرفا انه ملكه
وماله لكونه امرا حادثا متجددا يتوقف على دليل يدل على ذلك كما ان امراة زيد مثلا يرجع الى العرف من ثبت احقيته
بنفعها لزيد وما هو عليها ولكن لا يكفى العرف فى ثبوت هذه الاحقية والجواز بل لا بد من دليل عليه فى امراة
زيد معنى عرفى او لغوى ولكن تحقق ذلك المعنى العرفى او اللغوى يحتاج الى دليل وكذا الكلام فى وجوب
شئ له معنى لغوى وعرفى غير محتاج فى معرفة هذا المعنى الى توقيف من الشرع ولكن تحقق الوجوب بالنسبة
الى شخص محتاج الى التوقيف وكذا الكلام فى غيره من الاحكام الشرعية والوضعية والى هذا ان
الملكية من الاحكام الوضعية التى لا حكم لها الا بثبوت الوضع بدليل معتبر ومن هنا ظهر ان الا
صل فى الاشياء عدم الملكية وان كون شئ ملكا وكونه ملكا او لا حد امر مخالف للاصل محتاج الى
الدليل المثبت له لا بمعنى ان حدوث الملكية محض بالملكية حدثت لذلك الشخص بعد كونه
ملكا لغيره امر مخالف للاصل فانه وان كان كذلك بل كان مقطوعا به بضرورية لكنه
غير مقصود لنا هنا بل هو ليس حدوث الملكية بل حدوث انتقال الملك بمعنى ان
حدوث ملكية هذا المال بعد عدم كونه ملكا وثبوت اختصاصه بشخص بعد خلوه عن قيد الا
ختصاص مطلقا مخالف للاصل مسبوق بالعدم فالمراد اصالة عدم كونه ملكا وهذا ايضا امر
ظاهر لا ينبغى الخفاء فيه مع انه لو قطع النظر عن ذلك فنقول المفيد فى الفقه يستلزم
اثبات ملكية آحاد المكلفين واثبات الملكية لكل واحد امر حادث مخالف للاصل
وبالجملة اصالة عدم الملكية بهذا المعنى امر ظاهر وعليه بناء الفقهاء كما يظهر من مباحث
احياء الموات والحيازة والاسترقاق وامثالها حيث لا يحكمون بتملك شئ من المباحات
الا بعد وجود دليل عليه قال بعض المتاخرين الاصل عدم تملك شئ من المباحات
الا بعد وجود سبب التمليك فاذا وجد السبب يتحقق التملك فى الآن فلا لا اشكال فى اباحته

احال الغاية به

٣٥

بغيره

لانه يوجد سببا اذ هو هذا الاصل فى كونه مع عدم العلم بحكم الشارع بتملك هذا الشئ اصلا
فيقتضى الاصل عدم تملكه وعدم حكم الشارع بكونه ملكا لاحد واحد اى كونه مع العلم بحكم الشارع
بانه يصير ملكا فى الجملة ولكن فى سببه اما بان يعلم لتملكه سببا يشك فى شئ آخر انه ايضا من سبب
لتملكه ام لا او لم يعلم سببه بعينه وعلى التقدير بن فيحكم بانه عدم السببية بلا خلاف فليكن هذا الاصل
بقينا عندك فى كل مقام يحتاج فيه الى ثبوت فاحكم على عدم ملكية شئ لاحد وعدمها ولا اصل ان الاصل
فى جميع الاشياء عدم كونه ملكا فيه كل امر عدم كونه سببا للتملك الا اذا دل دليل على تملكه معينه
بسبب من الاسباب التملك فى نوع من الانواع بنوع من الاسباب بحكم انه ثبت من الشارع
تملك كل شئ وجد فى الفضاء من الاشياء المباحة اى التى يجوز لكل احد التصرف فيه ويجوز الحوز عليه
بالاخذ والتصرف دل عليه الاجماع والاخبار المستفيضة كصحيحة ابن سنان عن ابى عبد الله ع قال من اصاب
مالا او بعيرا فى فلاة من الارض كلت وقامت وسيبها صاحبها مما لم يتبعه فاخذها غيره فاقام عليها
وانفق نفقته حتى احياها فهى له ولا سبيل له عليها وانما هى مثل الشئ المباح ورواية ابا بصير عن ابى جعفر
عن ابيه قال من وجد شيئا فهو له فليتمتع به حتى يأتى طالبه فاذا جاء طالبه رده اليه ويؤيده رواية السكونى عن
جعفر عن ابيه عن آبائه ان امير المؤمنين قال فى رجل ابصر طائرا فتبعه حتى سقط على شجرة فجاء رجل آخر فاخذه فقال
لعين ما ملكت وللصدرية والموصلة المعنية ومما لا يفيد ان العموم ومثل الطيور المباحة خاصة بالاخذ بالمستفيضة ان جاء
كصحيحة البزنطى عن ابى الحسن الرضا ع وفيها فقلت له فان هو جاءك مما هو مالك الجناحين لا يعرف له طالب قال
هو له ومرسلة ابن بكير عن ابى عبد الله ع قال اذا ملك الطائر جناحه فهو لمن اخذه ورواية اسمعيل بن جابر عن ابى
عبد الله وفيها بعد السؤال يقع فيؤخذ المستوى جناحاه المالك جناحيه يذهب حيث شاء قال هو لمن اخذه
حلال ورواية السكونى عن ابى عبد الله قال قال امير المؤمنين ان الطير اذا ملك جناحيه الى غير ذلك ويستفاد
تحقق السببية فهو صيد وهو حلال لمن اخذه ورواية اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا كان يقول
لا بأس بصيد الطير اذا ملك جناحيه الى غير ذلك وكما فى تحقيق السببية بالاحياء فى الارض الميتة والا
حراز فى المياه المباحة والاسترقاق فى رقاب اهل الحرب والحيازة فى المعادن وبالغوص والاخراج
فى بعض ما يخرج من البحر وبالزراعة للثمرة الى غير ذلك من الموارد الكثيرة المتفرقة فى كتب الاحاديث

كلام
انتفاء

وانه حيث انها مؤيدة لعدم ثبوت عمومها حيث
انه ينتفى لعدم ما ترك وللمعية ما ارتفع

والفقه ومما يمكن ان يتايد به ورود الملكية وعروضها لبعض الاشياء الاخرى بالارادة المستفيضة المتكثرة المعروفة بان الدنيا وما فيها وما عليها لرسول الله والائمة عليهم السلام بالفرقة بان مالكه للائمة فهو لشيعتهم حلال لهم اما مطلقا او بعد وضع اليد عليه اما الاصل الى المعروفة بانها بين الرسول والائمة فكرواية عمر بن يزيد وفيها او ما لنا من الارض وما اخرج الله منها الا يا ابا سيار ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا الحديث ورواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله خلق الله ادم واقطعه الدنيا قطيعة فما كان لادم فلرسول الله وما كان لرسول الله فهو للائمة من ال محمد ورواية محمد بن الريان عن العسكري جعلت فداك روي لنا ان ليس لرسول الله من الدنيا الا الخمس فجاء الجواب ان الدنيا وما عليها لرسول الله ورواية محمد بن عبد الله قال الدنيا وما فيها لله ولرسوله ولنا فمن غلب على شيء منها فليتق الله وليؤد حق الله وليبر اخوانه الحديث ورواية ابي بكر عن ابي عبد الله وفيها اما علمت ان الدنيا والاخرة للامام يضعها حيث يشاء ويدفعها الى من يشاء جائز له ذلك من الله تعالى واما الثاني فكرواية يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله وفيها وما كان لنا فهو لشيعتنا وليس لعدونا منه شيء الا ما غصب عليه الحديث ورواية داود الرقي عن ابي عبد الله قال سمعته يقول الناس كلهم يعيشون في فضل مظلمتنا الا انا احللنا شيعتنا من ذلك ورواية حارث بن المغيرة عن ابي عبد الله وفيها وكل من والى اباءهم فهو في حل مما في ايديهم فليبلغ الشاهد الغائب ورواية معاذ بن كثير عن ابي عبد الله قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما في ايديهم بالمعروف الحديث وانما جعلناه مؤيدة لعدم ارادة التملك المعهود من اللام في تلك الاخبار وعدم دلالة التحليل عليه ايضا ومما يؤيده ايضا بل يثبته بعد ضميمة الاجماع ما نقله الشيخ الحر في الفصول المهمة عن الصادق عليه السلام كل شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات فهذا كله حلال بيعه وشراؤه وامساكه واستعماله وهبته وعاريته والاستدلال ان تلك الامور لا يتحقق الا بعد التملك فثبت منه ملكية كل ما فيه جهة من جهات الصلاح ثم ان ما ثبت فيه التملك بالتصرف في المباحات الاصلية بل في جميع المواضع اللازم انما هو ما كان له جهة انتفاع مقصود عند العقلاء واما غيره فلا لعدم الاجماع المنعقد على ان ما لا نفع فيه ليس ملكا لاحد الا ما قصد به الحجة

العسكري

من ارادة التملك بما ينتفع به انما الحج ظاهر واما صحيحة ابي سنان فلان المعنى المباح الحلال ولا بد في الحلية من جهة النفع فيكون حلالا اذ المراد حليته بنوع انتفاع منه ولكن المباحات مباحة بالاصلية لا لاجل اباحتها لكن لاحد حيث انه لا يختص بشخص مخصوص عليها حتى يحرم لاجل التصرف والانتفاع على غيره ويكون مباحا لكل احد ولا ينافي ذلك عدم الاشتغال من عدم ثبوت الطرق الاجماع على غيره وهو كاف واما رواية ابي بصير فلا دلالة لها لان قوله فليستمتع به واما سائر المويدات فهي وان لم ينف عمومها والاطلاق ولكنها ايضا اما مخصوصة باعتبار ذكر الملكية او ما الظاهرة فيما ينتفع به واما المنقول عن فصول المهمة فواضح فائدة اذا ورد عام مطلق وفي ضمنه مطلقان احدهما واخص العام في الحكم والاخر خالفه وكانت النسبة بين الى حين عموم من وجه ولم يكن مرجح فالعمل في محل التعارض على العام المطلق نحو اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق فيعارض الاجزاء في الفقيه الفاسق ولا مرجح فيتبع عموم الاول خاليا عن المعارض بعد عدم العلم بشمول الاخير لمحل التعارض حتى يحقق به الاول واصالة بقاء الثالث على عمومه فيمنع حيث لا يعلم تخصيصه فيحقق به الاول معارضة باصالة بقاء الثاني ايضا على عمومه فيمنع عن تخصيص الاول وايضا تخصيص العام الا من خصه في مقام يكون دليل معارض للخاص لم يثبت واصالة عدم تخصيصه خالية عن المعارض ولا يعارضها اصالة عدم تخصيص الخاص في مقام المعارضة مع الخاص الاخر مع جريان هذا الاصل مع وجود المعارض فائدة اذا ورد في حديث او كلام لفظ احتمل كونه امرا حقيقيا حقيقة او ماضيا بمعنى الانشاء حتى يكون مجازا لكونه من القبيح او احتمل كونه نهيا او مضارعا بمعناه نحو لا يتكلم في الكنيف فهل يكون مجازا او يحمل على الامر والنهي لاصالة الحقيقة الصواب هو الاول لان معنى اصالة الحقيقة انه اذا كان لفظ له معنيان حقيقي ومجازي يحمل على الاول وههنا منتف كتبته يحتمل لفظان لو كان احدهما يكون حقيقة ولو كان الاخر يكون مجازا ولم يثبت ان الاصل في كل لفظ هو معناه الحقيقي ولم يثبت هذا الكلام من اصالة الحقيقة ويظهر الفائدة على القول بكون الاخبار في معنى الانشاء غير مفيد للوجوب بل ان يفيده الامر المطلق الطلب كما هو الحق فائدة اذا ورد كلام فيه لفظان احدهما مشترك بين معنيين والاخر حقيقة في معنى ومجاز في اخر ولم يجتمع احد معنيي الاول مع حقيقة الاخر فهل كذلك يحمل على المعنى الاخر ام لا نعم لان الاصل في الاول الحقيقة ولا بعد حمله على المجاز لكون قرينة معينة لما يجتمع معه من معاني المشترك

~~...~~ او اراد انه لم يتحقق قرينة لفظية على تعيين لاحتمال ارادة حقيقة مع القرينة بل مع حقيقة اللفظ وكذا لو كانت قرينة اللفظ محتملة لوجهين لم يصح احدهما مع المعنى الحقيقي للفظ الآخر كما في قوله الحق ان النبي الله نهى عن بيع ما ليس عندك لاحتمال ان يكون الغرض منه المعنى العبيد والاماء ولكن يكون النهي بمعنى العدم بيعهم وان يكون المراد الجهالة والغرر ويكون النهي تحقيقة في تعلق لان الاصل في النهي الحقيقة عائدة

اعلم ان من مهمات المسائل الفقهية مسئلة الشروط في ضمن العقد وقد تداول ذكرها في كتب الفقه والسنة العلماء ويترتب عليه احكاما كثيرة كثبوت الخيار بالشرط المشروط به فيما بينهم ثبت شرعا والزام المكلفين ببعض الامور المباحة باشتراطها في ضمن العقد اللازم ونحو ذلك فلا بد من تحقيقها وتنقيحها وذلك برسم مباحث الاول في معنى الشرط الثاني في بيان لزومه وعدمه وحكم العقد اذا لم يف المشروط عليه بالشرط او تعذر الوفاء الثالث في بيان المراد من الشرط المخالف للكتاب والسنة والمغاير لمقتضى العقد الذي حكموا بعدم لزومه الرابع في بيان حكم العقد اذا فسد الشرط المبحث الاول في بيان معنى الشرط في هذا المقام اعلم ان للشرط اطلاقات ثلثة احدها الشرط النحوي وهو ما يدخل عليه اداة الشرط والثاني الشرط الاصولي وهو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده ولا عدمه فالشرط الى آخره الذي ذكره كشرط الصلوة وشرط الزكوة وشرط الوجوب ونحوها الثالث الشرط اللغوي وهو ما يلزم به الغير ويلتزم به ومقصود منه الالزام والالتزام قال في القاموس الشرط الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كان شرطه الجمع شروط والمعنى الاول اصطلاح خاص لا دخل له في المقام واما الثاني فكلاهما من المعاني العرفية فيصدق الشرط الزام مجلسه وشرطت عليه ان لا يفعل كذا ولشرطه عليه ان يفعل كذا ويمكن ان يكون استعمال لفظ الشرط في الشرط ضمن العقد باعتبار المعنى الثاني بناء على ما هو المشهور والمعروف فيهم من مسائل البيع من ان بقاء استمرار العقد ولزومه موقوف على المشروط فكان لم يسلم له يقيد التخيير بين فسخ العقد المشروط فيه وامضائه سواء اشرط ذلك في ضمن العقد اقدام لا لانحصار الشرط مما يتبع العقد ينتفي بانتفائه وان لم يكن مجمعا عليه لا مشهورا في جميع العقود ولكن يمكن ان يكون الاطلاق بالاعتبار المذكور والحق فيما لا يمنع استمرار العقد بانتفاء الشرط الاطلاقه

الثالث

تريده

فيكون

من يرى الخيار بعدم سلامة الشرط للمشترط قطعا من باب التخيير ويمكن ان يكون استعماله باعتبار المعنى الثالث حيث ان كل ما يشترط في ضمن العقد فهو مما التزمه المتعاقدان او احدهما في ضمن العقد فيكون الشرط ملتزما به سواء قدر بين المتعاقدين ضرورة ذلك المشترط بالمعنى الاول اولا وظاهر كلام الاكثر حيث قالوا بالخيار الفسخ مع عدم سلامة الشرط وان كان ارادة المعنى الاول ولكن استدلالهم في هذا المقام بمثل قوله عم المؤمنون عند شروطهم في جميع موارد هذه المسئلة يوافق ارادة الثالث في لئلا يلزم استعمال المشترك في معنيه او حمل اللفظ على معنييه الحقيقي والمجازي الا انه يمكن ان يكون نظر المستدلين الى جواز هذين الاستعمالين هذا وانما جعلنا الشرط مبناء على المعنى الاول شرطا لاستمرار العقد دون اصله حتى يكون شرطا لتحققه لانه يكون تعليقا للعقد ويرجع الى ان حصول الايجاب والقبول معلق على حصول الشرط وهذا غير جائز اجماعا كما ثبت في محله

المبحث الثاني في حكم الشرط في ضمن العقد ولا بد اولا من ذكر الاخبار المناسبة للمسئلة وما يستفاد منها وهي كثيرة منها صحيحة عبد الله بن سنان عن ابا عبد الله عم قال سمعته يقول من اشترط شرطا مخالفا لكتاب الله فلا يجوز له ولا يجوز على الذي اشترط عليه والمسلمون عند شروطهم فيما وافق كتاب الله عز وجل ومنها صحيحة الاخرى عنه عم قال المسلمون عند شروطهم الا كل شرط خالف كتاب الله جل وعز فلا يجوز ومنها حسنة الحلبي عنه عم قال سئلته عن شرط الاماء ان لا تباع ولا توهب قال يجوز ذلك غير الميراث فانها تورث وكل شرط خالف كتاب الله عز وجل فهو رد ومنها مرسلة جميل عن احدهما ع في رجل اشترى جارية وشرط لاهلها ان لا يبيع ولا يهب قال يفي بذلك اذا شرط لهم ومنها موثقة الاخرى عنه في الرجل يشتري الجارية ويشترط لاهلها ان

لا يبيع ولا يورث قال يعني بذلك إذا شرط لهم إلا الميراث ومنها موثقة إسحق بن عمار عن جعفر عن أبيه
أن علياً ع كان يقول من شرط لامرأته شرطاً فليف لها به فإن المسلمين عند شروطهم إلا شرطاً حرم حلالاً
أو أحل حراماً ومنها موثقة منصور بن يونس قال قلت لأبي الحسن موسى ع وأنا قائم جعلني الله فداك
إن شريكاً لي كانت تحته امرأة فطلقها فبانت منه فأراد مراجعتها فقالت المرأة لا والله لا أتزوجك أبداً
حتى يجعل الله لي عليك أن لا تطلقني ولا تزوج علي قال ع وقد فعل قلت نعم جعلني الله فداك قال بئس ما صنع
وما كان يدريه ما يقع في قلبه في جوف الليل أو النهار ثم قال ع أما الآن فقل له فليتم للمرأة شرطها فإن رسول الله
قال المسلمون عند شروطهم الحديث ومنها رواية عمار بن مروان عن أبي عبد الله ع قال قلت جاء رجل
إلى امرأة فسألها أن تزوجه نفسها فقالت أزوجك نفسي على أن تلتمس مني ما شئت من نظر أو التماس وتنال
مني ما ينال الرجل من أهله إلا أنك لا تدخل فرجك في فرجي وتتلذذ بما شئت فإني أخاف الفضيحة قال لا بأس
ليس له إلا ما شرط ومنها صحيحة محمد عن أحدهما ع في الرجل يقول لعبده أعتقك على أن أزوجك ابنتي فإن
تزوجت أو تسريت عليها فعليك مائة دينار فأعتقه على ذلك ويتسرى أو يتزوج قال عليه شرطه ومنها
صحيحة أبي العباس عن الصادق ع في الرجل يتزوج المرأة ويشترط لها أن رجل تزوج امرأة وشرط لها المقام بها في
أهلها أو بلد معلوم قال فقد روى أصحابنا عنهم ع أن ذلك لها وأنه لا يخرجها إذا شرط ذلك لها ومنها حسنة
هشام بن سالم قال سمعت أبا عبد الله ع يقول عدة المؤمن أخاه نذر لا كفارة له فمن أخلف فبخلف الله
بدأ ولمقته تعرض وذلك قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله
أن تقولوا ما لا تفعلون ومنها حسنة شعيب بن يعقوب عن أبي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من كان يؤمن
بالله واليوم الآخر فليف إذا وعد ومنها ما ورد من أن ثلثاً من خصال المنافقين إذا قال كذب وإذا وعد

وتلميذه ظ

خلف

خلف وإذا ائتمن خان ومنها ما رواه العامة من قوله ص المؤمنون عند شروطهم إلا كل شرط خالف كتاب الله
ومن قوله ص المؤمنون عند شروطهم إلا من عصى الله ومنها الروايات المستفيضة المصرحة بأن رسول الله ص
قضى بأن من باع نخلاً قد أبر فثمرته للذي باع إلا أن يشترط المبتاع إلى غير ذلك وسنذكر بعض أخبار
أخر مناسبة للمسألة في طي المباحث الآتية ثم المستفاد من الصحيحة الأولى والثانية وموثقتي إسحق ومنصور
المتضمنة لقوله ص المسلمون عند شروطهم وكذا المروية من العامة وجوب الوفاء بكل ما التزم به المسلم إلا ما استثني
أما دلالتها على الوجوب فلاستدلال الإمام ع به على وجوب الوفاء في موثقة إسحق المتقدمة فإنها تدل على أن
قول رسول الله ص ذلك إنشاء للحكم ومعناه أن المسلمين يجب أن يكونوا ثابتين عند شروطهم لعدم صحة الاستدلال
بدون ذلك ولأنه المتبادر من استدلاله ع ويدل على كونه جملة حكمية أي إنشائية لا خبرية وصيغة الاستثناء
المذكور في الكتاب فإن المؤمن لا ينبغي أن يشترط ما يخالف كتاب الله ص حتى يكون من صفته عدم الوفاء به ومقتضى
الوصفية أنه يشترط المخالف للكتاب لكنه لا يفي به وهو كما ترى وأما إذا أريد منه الحكم فلا حزازة فيه أصلاً
مع أن المسلمين يشتركون جميعاً فإن هذه صفة لقليل منهم فلو كان خبراً لزم الكذب أو خروج الأكثر
مضافاً إلى أن قوله إلا من عصى الله ع لقد يراد الوصف مستثنى متصل من المؤمنين ومقتضاه كون
العصيان بمخالفة الشرط ويثبت الحكم المطلوب ولكن لو أريد به الحكم فيجعل مستثنى منقطعاً وإن أريد به إلا من عصى الله
في الشرط بأن شرط ما خالف الشرع فهو أيضاً لا ينافي الوصف وبهذا وإن ثبت كون الجملة إنشائية إلا أنه بمجرده
غير كاف في إثبات الوجوب كما قيل بل لا بد من ضم ما ذكرنا من استشهاد الإمام ع وفهم العلماء على العموم في
جميع أبواب الفقه واستدلالهم بذلك على وجوب الوفاء أعظم شاهد على ذلك ولم يعترض أحد من قدح في ذلك ولكنا
وأما أن المراد بشروطهم ما التزموه فلأن ذلك معنى الشرط لغة ولم يعرف له معنى في اللغة إلا ذلك والأصل عدم

واما ما ينتفي المشروط بانتفائه فهو مما يستعمل فيه في العرف ولو سلمنا كونه حقيقة فيه فهو حقيقة عرفية لو
يقتضي الاصل في غيرها مع ان كل ما ينتفي المشروط بانتفائه فهو ملزم في تحقق المشروط فيمكن ان يكون المستعمل
فيه حين ارادته ايضاً معنى الالزام هذا مضافاً الى ان ما استشهد له ليس الا مجرد الالزام وقد لا يلزم انتفاء
المشروط الذي هو العقد بانتفائه بل المعلوم عدم انتفائه في مقام الاستشهاد وكذا اكثر الاخبار المستعملة
فيها لفظ الشرط فان قيل المراد بالالزام ما جعله لازماً على نفسه بوجه شرعي فلا يفيد فيما انت بصدده من جعل
ذلك سبباً للزوم الشرعي قلنا المتبادر من الالزام هو التعهد بذلك مع ان استثناء ما خالف كتاب الله لا يصح
لذلك اصلاً لان ما كان كذلك لا يقبل اللزوم الشرعي وكذا شرط عدم الميراث في بعض الروايات وكونه فدلالة هذا
الكلام على وجوب الوفاء بالتزام شيء في ضمن العقد الذي هو مقصودنا مما لا اشكال فيه اصلاً ويدل عليه ايضاً
الاخبار الثلثة الموجبة للوفاء بالوعد فان كل ما يلتزم به احد المتعاقدين في ضمن العقد وعد للآخر فيجب
الوفاء به وكذا رواية عمار وصحيحة محمد ورواية الاجيرة حيث دلت على ان مع الشرط يكون الثمرة للمبتاع
وبضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب في العقود بالشروط ومن ذلك يظهر امكان الاستدلال
باخبار اخر وردت في موارد خاصة مذكورة في مظانها فان قيل لو تم ما ذكرت لاقتضى وجوب الوفاء
بكل ما يعد ويلتزم به ولو لم يكن في ضمن عقد او كان في ضمن عقد جائز والظاهر انه لم يقل به احد قلنا
نعم نحن نقول بوجوب الوفاء بكل وعد وقد صرح به جماعة نعم لما لم يكن وظيفة كتاب المكاسب الا الشرط
في ضمن العقد فخصوا الكلام به واما الشرط في ضمن العقد الجائز فهو ليس التزاماً مطلقاً بل التزام على تقدير
بقاء ... العقد ... الالتزام ... لا يجب الوفاء به بدون المشروط اجماعاً لانه ليس التزاماً حقيقة
والشرط في ضمن العقد اللازم ... الا انه يحصل له لزوم العقد فشرط الالتزام متحقق قطعاً

وما يدل

٣٤

وما يدل على وجوب الوفاء به ان الشرط في ضمن العقد يصير جزءاً من احد العوضين فيصير لازماً كسائر اجزائها
اما انه يصير جزءاً من احدهما فلانه ليس المراد بالعوض الا ما وقع بازائه شيء واذا لم يرض احد المتعاقدين بالبيع
عوضاً عن متاعه الا مع هذا الشرط فهو ايضاً يكون جزء مما هو بازاء متاعه فيكون جزءاً من عوضه ولا فرق بين
ما اذا باع فرسه مثلاً بغنم وحمار او بغنم بشرط ان يعطيه حماراً ايضاً او بشرط ان يفعل له كذا او كونه منفعة غير ضائر
لان قد ثبت انه لا يجوز ان يكون المنفعة في البيع ثمناً او مثمناً لو لم يكن بطريق الشرط ولا منه فلا دليل على
عدم جوازه هذا واعلم انه قد يستدل بهذه الاخبار على اصالة عدم لزوم العقود ايضاً وهو محل نظر لان كل عقد
وان تضمن نوع التزام الا ان صدق الشرط لغة او عرفاً على مثله غير معلوم على ان غاية ما يسلم تضمنه من الالتزام
له هو ما لم يفسخ العقد فالالتزام الذي يتضمنه هو التزام لوازم العقد على تقدير عدم ارادة الفسخ لا مطلقاً فلا
بل هو موقوف على ثبوت لزوم العقد بخلاف غيره من الشروط المصرحة بها فان الاصل عدم التقييد بالشرط وغاية
ومن هذا يظهر سر في الحكم بعدم لزوم الوفاء بالشرط في ضمن العقد اذا بطل العقد او فسخ بالتقايل ونحوه والحاصل
ان القدر الثابت المعلوم حصول التزام الشرط مع بقاء العقد واما بدونه فذلك غير معلوم وعدم تقييد الشرط بذلك
غير مفيد لان وقوعه في هذا التركيب كاف في احتمال التقييد بل يصلح ان يكون قرينة عليه واذا قد عرفت فاعلم
ان الاصحاب اختلفوا في الشرط في ضمن العقد اللازم على اقوال خمسة الاول وجوب الوفاء به على المشروط عليه فان
امتنع المشروط عليه من الشرط اجبره عليه وان لم يمكن اجباره عليه رفع امره الى الحاكم ليجبره عليه ان كان مذهبه ذلك
وليس لاحدهما بدون تعذر الشرط الفسخ الا مع رضاء الآخر فان تعذر ذلك فحينئذ ... ويثبت
خيار الفسخ للمشروط له وذهب جماعة اليه منهم شيخنا الشهيد الثاني في ... وصاحب الكفاية بل نسب ...
الاجماع عليه الثاني وجوب الوفاء به على المشروط عليه وللمشروط له الزامه واجباره ايضاً اذا امتنع ولو بالترافع

وله الفسخ الخ ولا يتمكن الاجبار عليه وعدم جواز الفسخ بدون رضى المشروط عليه فلا الثالث وجوب الوفاء به
على المشروط عليه فان امتنع فللمشروط له الفسخ دون الاجبار وهو الظاهر من الدروس قال يجوز اشتراط سائغ في
عقد البيع فيلزم الشرط من طرف المشروط عليه فان اخل به فللمشروط له الفسخ وهل يملك اجباره عليه فيه نظر انتهى ا
الرابع عدم وجوب الوفاء على واحد منهما وان فائدة الشرط جعل العقد عرضة للزوال عند فقد الشرط ولزومه عند
الاتيان به والخامس التفصيل المنسوب الى الشهيد وهو ان الشرط الواقع في العقد اللازم ان كان العقد كافيا في تحققه
ولا يحتاج بعده الى صيغة فهو لازم لا يجوز الاخلال به كشرط الوكالة في عقد الرهن ونحوه وان احتاج بعده
الى امر آخر وراء ذكره في العقد كشرط العتق فليس بلازم بل يقلب العقد اللازم جائزا والحق هو الاول اما
وجوبه على المشروط عليه بالشرط فلما مر من ادلة وجوب الوفاء بالشرط واما عدم جواز الفسخ من احدهما فلكون العقد
لازما على ما هو المفروض فقبل الاصل عدم انتقال كل من العوضين عن صاحبه لان الاشتراط ان يثبت الانتقال ولم يثبت الانتقال صح
الا في صورة تحقق الشرط واما امتناع المشروط عليه فيرجع المشروط له الى ماله لان اراد قلنا المفروض ثبوت ايجاب العقد
للانتقال وثبوت لزومه ولم يكن عقد لم يثبت كونه بنفسه مؤثرا وجعل الشرط تأثيره او لزومه بامر خارجي الخ
كتحقق شرط التسليم احد العوضين فهو خارج عن المفروض ولم يسلم فيه ذلك وقد ذكرنا ظهر دليل القولين
الثاني والثالث وجوابه واما الرابع فحجته الاصل وضعف النصوص عن افادة الوجوب وجوابه ما مر الخ
واستدل للخامس بان اشتراط ما يتم العقد كاف في تحققه كجزء من الايجاب والقبول فهو تابع لهما في اللزوم والجواز واشتراط
ما سيوجد امر منفصل عن العقد وقد علق عليه العقد والمعلق على الممكن ممكن وانت خبير بان ذلك الخ
[illegible] هذا كله اذا لم يتعذر الشرط واما اذا تعذر [illegible]
[illegible] في مسائل البيع تخيير المشروط له بين فسخ العقد

والعقد

وامضائه صح
وذلك الذي سموه في جملة الخيارات بخيار الاشتراط بل لم يعلم خلاف في ذلك ولكن لم نقف على التصريح بذلك
في مسائل النكاح الا في بعض صور التدليس نعم صرحوا بانتفاء خيار الشرط فيه وهو الخيار الحاصل بسبب شرط ا
الخيار وهو غير خيار الاشتراط الحاصل بسبب تعذر الشرط ثم انهم استدلوا على ثبوت الخيار بان ذلك مقتضى
الشرط وهو منظور فيه لان هذا انما يتم اذا كان مراد المتعاقدين من الشرط الشرط الاصولي اي ما ينتفي المشروط
بانتفائه واما لو ارادا منه مجرد الالزام والالتزام فلا مع ان هذا لو تم للزم بطلان العقد لانه المشروط
لا خيار الفسخ وجعل المشروط اللزوم لا وجه له وقد يستدل على ثبوت الخيار بان الرضا في العقد على سبيل
اللزوم والاستمرار انما وقع بهذا الشرط ولم يعلم من الطرفين اخراج ما لهما عن ملكهما على سبيل اللزوم الا مع تحقق الشرط
فمع انتفائه لهما الرجوع الى مالهما وفيه ان الظاهر من العقد الرضا بالانتقال مع التزام الشرط وقد تحقق الالتزام ولا
يتوقف الشمول على عدم التخلف اما الالتفات الى عدم تحقق الشرط وعدم الرضا معه فالاصل عدمه ولا يعتبر ذلك الاحتمال
في شيء من العقود اجماعا ولذا لو اشترى عبدا سالما وقبضه فتلف بعد ثمنه لا يتمكن الا ان ياخذ الخيار ولا يقال انه
لم يعلم اخراج ماله عن ملكه على سبيل اللزوم الا مع عدم التلف في هذه مع انه لو التفت الى هذا الاحتمال او علم حين العقد
لم يرض بالشراء والحاصل ان الملتفت اليه في العقود من القصد انما هو ما يستفاد من اللفظ فاذا دل اللفظ على التراضي
بالنقل مع التزام شيء الحكم بالرضا مع ذلك الالتزام ولا انه لو لم يتحقق ما التزم به فهو امر خارجي لا دخل له بالقصد واي
فرق بين هذا الشرط وبين ما اذا باع شيئا بشيء آخر ليستعمله المشتري بعد مدة ونقص قيمة ذلك الثمن عند التسليم
نقصانا كثيرا او باعه بثمن الى مدة ومات المشتري في تلك المدة ولم يخلف شيئا واما اصالة عدم التراضي الا
مع سلامة الشرط فهي مدفوعة بما هو الظاهر من اللفظ وهو الرضا مع التزام الشرط وقد تحقق وبهذا يجبر الاجماع القطعي
والا لم يسلم عقد لاحد بل لو منع ظهور ذلك الخ نقول يكفي الاجماع المقطوع به في ذلك [illegible] وظهر من ذلك ان
مقتضى القاعدة اصالة عدم الخيار مع تعذر الشرط الخ وانه لا اجماع عليه في جميع [illegible] وان احتيج تحققه في بعض

الأصل م

العقد بأن يكون مقصوداً للمتعاقدين كون العقد م

المورد ولكنه خارج عن مطلوبنا هنا فإنه لولا دليل من إجماع أو غيره على ثبوته في بعض الموارد يتبع ذلك
والمقصود هنا بيان ما ولا ذكر حكم الجزئيات فيتبينه في مطاوي الكتب الفقهية ثم إن ما ذكرناه إنما هو إذا لم يكن
الشرط من باب التعليق وأما إذا كان منه أي شرط تعليق اللزوم على أمر خارج عن العقد متزلزلاً موقوفاً على إتيان المشروط
فالكلام فيه راجع إلى شرط الخيار ويكتب الحكم به بمقتضى العمومات وليس ما الخيار الناشئ من الاشتراط فإن قيل
تلك العمومات معارض ودليل لزوم العقد الذي يتضمن الشرط بالعموم من وجه قلنا إذا لا ترجيح فالأصل عدم اللزوم
فيثبت الخيار من هذه الجهة هذا ثم إن ههنا سؤالاً يأتي أنك قد ذكرت أن الشرط في العرف يطلق على الالتزام والالزام
وعلى ما ينتفي المشروط بانتفائه وعلى هذا فإذا قال البائع مثلاً بعتك هذا بدراهم بشرط أن تؤديه رأس الشهر
أو شرطت ذلك عليك فيحتمل أن يكون المعنى الثاني وأن يكون جملته مما ينتفي استمرار العقد بانتفائه فمع إبهامه يحمل على الثاني
وإن كان كل منهما محتملاً إلا أن العقد يكون باقياً على لزومه إذا أراده كل من المعنيين بالنسبة إلى الأصل متساوية
وأصالة عدم وجوب الوفاء كما هو مقتضى الأول معارضة مع عدم ثبوت الخيار كما هو مقتضى الثاني فيبقى أصالة لزوم
البيع باقية بحالها مع أن الثاني لا يخلو عن وجوب وفاء أيضاً وهو وجوب الوفاء بمقتضى شرط الخيار مضافاً إلى أنه محتاج
إلى تقدير المشروط وهو أيضاً محتاج إلى خلاف الأصل والحاصل أن مقتضى أدلة لزوم البيع لزومه مطلقاً خرج ما علم شرط الخيار
فيه بالدليل فيبقى الباقي على اللزوم تتمة قال الشهيد في قواعده كل شرط يتقدم العقد أو تأخر فلا أثر له وقد نظهر
أثره في مواضع وعدّ مواضع منها أقول مراده أن الشرط الذي يعتد به هو الذي يذكر بين الإيجاب والقبول بحيث
يكون جزءاً منهما وقد يقال إن المشهور ذلك بل قيل الظاهر عدم الخلاف في ذلك ثم يظهر من الشيخ في باب النهاية
الاكتفاء بما ذكر بعد العقد وأوّله السيد محمد بأن مراد الشيخ إلى ما ذكر بعد الإيجاب وهو بعيد غايته البعد لمنافاته
مع ظاهره لا ضير فيه ويمكن أن يكون التخصيص بما بعد العقد لأجل أن العقد الخالي عن الشرط المتأخر عن الشرط ظاهر في ذاته
عن الشرط فلا يجب الوفاء به إجماعاً ويكون ذلك مخصوصاً بالنكاح وقد دلت الأخبار على أن الشرط الذي قبل النكاح يهدمه
النكاح فهي خارجة عن مقتضى الوفاء بالشرط بالدليل ثم قيل أقول إن مقتضى العمومات المتقدمة وجوب الوفاء بالشرط
مطلقاً سواء كان قبل العقد أو بعده أو بين الإيجاب والقبول لكن مقتضاها كذلك فيما كان شرطاً للمنفي لا مستلزماً للعقد مقارناً للشرط

أو قبله أو بعده وقد خرج من ذلك ما كان قبل النكاح بالإجماع وأما غيره فلا دليل على خروجه
بل الأخبار الكثيرة مصرحة بنفوذ الشرط بعد النكاح والتزويج وما في كلام بعد الإيجاب قول بلا دليل
والإجماع على عدم تأثير الشرط المتقدم والمتأخر حاصة كما قيل غريب كيف والشيخ مخالف في
المتأخر ويظهر من بعض آخر التردد فيه أيضاً وقد وقع في كلام بعضهم لزوم الوفاء بالشرط من
غير تقييده بالمقارن للعقد وقد صرح جماعة بوجوب الوفاء الوفاء الوفاء

بوجوب الوفاء بالوعد مطلقاً وجعلوا الخلف معصية ولا شك ان كل ما يلزم به وعد مع انه
لو ثبت اجماع على تاثير المتقدم او المتاخر فيمكن ان يكون جعل العقد متزلزلاً عند
الامتناع من الشرط او تعذره حيث انهم يستدلون عليه بصيرورته جزء العوض
او بانه موجب للتحكم في التراضي مطلقاً وامثال ذلك وهو لك وبالجملة مقتضى العمومات
وجوب الوفاء بكل ما يلزم به المكلف نفسه وليعده ولم يظهر اجماع على خلافه فيما تباعه
وان كان مما وقع في ضمن العقد لوازم ليس في الغيره كالتاثير في تزلزل العقد على
وجه عند جماعة والسيما به ابطال العقد في بعض الصور

البحث الثالث

في بيان ما يجوز من الشرط وما لا يجوز وجملة ما ذكروا عدم جوازه ووقع التعبير عن غير الجايز
في عباراتهم اربعة الشرط المخالف للكتاب والسنة والشرط الذي احل حراماً او حرم
حلالاً والشرط المنافي لمقتضى العقد والشرط المودي الى جهالة احد العوضين اما الاول
فعدم الاعتداد به مجمع عليه وفي المستفيضة التصريح به لا الاخبار الدالة على عدم الا
الاعتداد لشرط خالف كتاب الله فقد مرت ولا الدالة على عدم الاعتداد بما
خالف السنة فمنها مرسلة ابن فضال عن ابي عبد الله ع في امراة نكحها رجل فاصدقته
المراة واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق فقال خالف السنة وولي
الحق من ليس من اهله وقضى ان على الرجل الصداق وان بيده الجماع والطلاق وتلك
السنة ومنها رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر وهي قريبة من ابي حمزة بالقضية الخ
ومنها مرسلة مروان بن مسلم عن ابي عبد الله قال قلت له ما تقول في رجل جعل امر امراته
بيدها قال فقال ولي الامر من ليس اهله وخالف السنة ولم يجز النكاح ثم المراد بالشرط
خالف الكتاب او السنة ان يشترط اي يلتزم امراً مخالفاً لما ثبت من الكتاب والسنة
عموماً او خصوصاً ومناقضاً له والحاصل ان ثبت حكم من الكتاب او السنة وهو
يشترط ضد ذلك الحكم وخلافه اي يحمل المشروط امراً مخالفاً لما ثبت في احدهما سواء
كان من الاحكام الطلبية او الوضعية وذلك كما انه ثبت من الكتاب والسنة ان امر

الامرة ليس بيدها فيشترط ان يكون امرها بيدها وثبت ان الطلاق بيد الزوج
فيشترط ان لا يكون الطلاق بيده وثبت ان الناس مسلطون على اموالهم فيشترط
ان لا يكون مسلطا على امواله او على شيء منه وثبت ان الخمر حرام فيشترط ان يكون حلالا
وثبت ان المال المشتبه حلال فيشترط ان يكون ما اشتبه حراما وثبت ان النظر
الى زوجته حلال فيشترط ان لا يكون حلالا وثبت ان المبيع للمشتري والثمن للبائع فيشترط
ان لا يكون له الى غير ذلك واما اشتراط ان لا يتصرف المشتري في المبيع مدة معلومة
فهو ليس مخالفا للكتاب او السنة اذ لم يثبت منهما تصرفه حتى يكون شرط عدم
جواز التصرف فلو اشترطه يكون باطلا واما اشتراط عدم التصرف فهو ليس مخالفا للكتاب
والسنة فان قلت ثبت من الكتاب والسنة جواز التصرف فيما يشتريه والشرط
يستلزم عدم جوازه فهو ايضا مخالف للكتاب والسنة قلت لا نسلم ان الشرط يستلزم
عدم جواز التصرف لان المشروط هو عدم التصرف دون عدم جوازه نعم ايجاب الشارع
للعمل بالشرط يستلزم عدم جواز التصرف وليس المستثنى في الاخبار شرطا خالف
ايجابه او وجوبه كتاب الله او السنة بل شرطا خالف ذلك الشرط الكتاب والسنة
والشرط هو عدم التصرف خالف الكتاب والسنة فيكون شرط عدم التصرف
ايضا كذلك لان التزامه يخالف جواز التصرف الثابت من الكتاب والسنة قلت لا نسلم
ان التزام عدم التصرف يخالف جواز التصرف ما لم يثبت وجوب ما يلتزم به هذا
واما شرط فعل شيء ثبت حرمته من الكتاب والسنة او ترك شيء ثبت وجوبه او جوازه
منهما فهو ليس شرطا مخالفا للكتاب والسنة اذ لم يثبت من الكتاب فعله او تركه بل
حرم فعله او تركه ولكن يحصل التعارض حينئذ بين ما دل على حرمة الفعل او الترك وبين ادلة
وجوب الوفاء بالشرط فيجب العمل بمقتضى التعارض كما ياتي الاشارة اليه
اي الشرط الذي احل حراما او حرم حلالا فعدم الاعتداد به ايضا منصوص عليه في
موثقة اسحق ابن عمار المتقدمة فلا اشكال في عدم الاعتداد به انما الاشكال في فهم

لو قوله نظرا في ان لا حد لها بل انما ثبت جواز التصرف والمخالف له عدمه

[illegible]

المراد

المراد حيث ان كل شرط يوجب تحريم حلال او تحليل حرام فان اشتراط عدم الفسخ
يوجب تحريم الفسخ الحلال واشتراط عدم اخراج الزوجة من بلدها واشتراط خيار
الفسخ يوجب تحليل الحرام فان الفسخ لولا الشرط كان حراما وهكذا ولذا ترى
انه قد وقع كثير من الاصحاب في حيص وبيص من تفسيره فمنهم من حكم باجماله ومنهم
من فسر تحريم الحلال وتحليل الحرام بالتحريم الظاهري للحلال الواقعي والتحليل الظا
الظاهري للحرام الواقعي وقيل المراد بالحلال والحرام في المستثنى ما هو كذلك باصل
الشرع من دون توسط العقد واستشهد لذلك باتفاقهم على شرائط خاصة يكون
منافيات لمقتضى العقد كاشتراط عدم الانتفاع مدة معينة وسقوط خيار
المجلس والحيوان وما فاته ولا ريب ان قبل الشرط بمقتضى العقد كان الا
الانتفاع مطلقا والرد في زمان الخيار وحرم بعده فقد حرمت الشروط ما كان حلالا
بتوسط العقد قبله وعلى هذا فالضابطة في الشروط التي لم تحرم الحلال باصل الشرع
وبالعكس هو الجواز الا انه ممنوع تمامه من نص او اجماع ولا يخفى ان في التفسيرين
تخصيصا بلا دليل وتقييدا بلا مقيد ظاهر مع ان في الثاني منهما مخالفة الواقع
فانه يوجب الفرق بين اشتراط سكنى البائع في دار باعها في مدة معينة وبين
اشتراط سكناه في دار اخرى للمشتري غير تلك الدار في تلك المدة وجواز الاول
وعدم جواز الثاني وهو ليس كذلك وكذا الفرق بين اشتراط عدم الانتفاع مدة
بالمبيع وبين عدم الانتفاع بغيره مما هو من مال البائع او المشتري ولا وجه له
والعبد منهما واظرف ما قيل من ان الظاهر من تحليل الحرام وتحريم
الحلال هو تاسيس القاعدة قال وهو تعلق الحكم بالجزاء والمرجة مثلا بفعل من
افعاله على سبيل العموم من دون النظر الى خصوصية فرد فتحريم الخمر فان
معناه منع المكلف عن شرب جميع ما يصدق هذا الكلي عليه وهكذا حليته البيع
في التزويج والشرب مثلا امر كلي حلال والتزام تركه مستلزم لتحريمه بل

ولكن جميع احكام الشرع من الطلبية والوضعية وغيرها وانما يتعلق الحكم بالجزئيات لله باعتبار
تحقق الكلي فيها فالمراد من تحليل الحرام وتحريم الحلال المنهي عنه هو ان يحدث قاعدة كلية او
يبدع حكماً جديداً فقد اجيز في الشرع الشارع الشروط الاشرطي او وجب ابداع
حكم كلي جديد منه كتحريم التزويج والتسري ولو كان بالنسبة الى نفسه فقط وقد قال الله
تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع وجعل الخيرة في الجماع والطلاق
بيد الزوج وقد قال الله تعالى الرجال قوامون على النساء وفيما لو اشترطت عليه ان لا
يتزوج فلانة او لا يتسرى بفلانة فاضة انتقال انتهى فان الفرق بين الكلي والجزئي في
ما لا شاهد عليه ولا دليل فان التزام عدم ارتكاب مباح يستلزم حرمته على ما ذكره
كما يشير اليه قوله والتزام ترك يستلزم تحريمه سواء كان امراً كلياً ام امراً جزئياً فتخصيص
المراد من تحليل الحرام وعكسه بالاول مما لا وجه له اصلاً وكل هؤلاء اخطأ و الطريق
في فهم الحديث مع انه ظاهر على فهم القاصر غاية الظهور كما يظهر مما ذكرنا في بيان مخالفة
الكتاب والسنة والى ما ذكرنا عبارة الامام عم هكذا ان المسلمين عند شروطهم
الا شرط حرم حلالا او احل حراما دون عدم حرم او احل هو الشرط فالمستثنى شرط حرم
ذلك الشرط او احل الحرام وهذا انما يتحقق مع اشتراط حرمة حلال او حلية حرام لا
مع اشتراط عدم فعل حلال فانه لو قال لبعتك هذا او شرطت عدم جواز التصرف
في المبيع او حرمته او حلية النظر الى وجه زوجتك يكون الشرط حرم الحلال او احل الحرام
بخلاف ما لو قال وشرطت عدم التصرف في المبيع فان الشرط لم يحرم التصرف نعم لو
اجاز الشارع ذلك الشرط فاجازته وايجاب الشارع الوفاء به حرم الحلال ولم
يقل الا شرط حرم ايجابه حلالا والتقييد ان معنى قوله المسلمون عند شروطهم الا شرط
حرم حلالا او احل حراما الا ان شرط حرم وجوب الوفاء به شرعا الحلال وبالعكس
او شرط حرم بنفس ذلك الشرط الحلال وبالعكس والاول مخالف لظاهر العبارة
لاحتياجه الى التقدير مع ايجابه لمنافقضه ذلك مع ما استشهد به الامام في موثقة

منقول

منصور لكنه عدم الطلاق والتزويج بل يلزم كون الكلام لغوا او يجعله موردا قوله
المسلمون عند شروطهم باشتراط الاتيان بالواجبات واجتناب المحرمات والحكم
بوجوب ذلك بل تعليقه بالوصف المشعر بالعلية لغو جدا فيتعين انه هو الموافق
لظاهر الكلام فيكون المعنى الا شرط حرم ذلك الشرط الحلال وذلك بان يكون المشروط
هو حرمة الحلال فان قيل اذا اشترط عليه عدم فعل فلا ريب في جعله حراما عليه قلنا لا نريد
لثم معنى الحرمة في قوله الا شرط حرم طلب الترك ولو من المشترط بل جعله حراما واقعيا اي
مطلوب الترك شرعا حتى يكون الشرط هو كون الفعل حراما عليه في نفس الامر
ولا شك ان شرط عدم فعل بل نذر شخص آخر على فعل لا يجعله حراما كذلك شرعيا فان
فان قيل الشرط بنفسه مع قطع النظر عن ايجاب الشارع الوفاء به لا يوجب
تحليلا ولا تحريما شرعا فلا يحرم ولا يحلل قلنا ان اريد انه لا يوجب تحليلا وتحريما
شرعيين واقعيين فهو كذلك ولكن اريد انه لا يوجب تحليلا ولا تحريما شرعيا بحكم الشرط
فهو ليس كذلك بل حكم الشرط ذلك وهذا معنى تحريم الشرط وتحليله وعلى هذا فلا
اجمال في الحديث فلا تخصيص ويكون الشرط في ذلك كالنذر والعهد واليمين فانه
لو نذر احدا او عاهد او حلف ان لا يأكل مال المشتبه انعقد ويكون صحيحا ولو نذر
او عاهد او حلف ان يكون المال المشتبه عليه حراما شرعا او يحرم ذلك على نفسه
شرعا لا ينعقد ثم انك لو تتبعت للاخبار الواردة في الشروط المجوزة والممنوعة
تجدها بأسرها منطبقة على هذا المعنى الذي ذكرنا لهذا الحديث وللمخالفة الشرط
للكتاب او السنة ثم الشرط المحرم للحلال او عكسه اخص مطلقا من مخالف الكتاب
او السنة لصدق الاخير على مخالفة لاحكام الوضعية الغير المتعلقة كون الميراث
ميراثا ولذا ابطل الامام عم شرطهم وقد صرح بعدم جواز شرط يخالف الحكم
الوضعي في رواية محمد ابن قيس عن ابي جعفر في رجل تزوج امرأة وشرط لها
ان هو تزوج عليها امرأة او اتخذ عليها سرية فهي طالق فقضى في ذلك ان

شرط انه قبل شرط حكم الحديث بنى الحكم الذي وضعه الله تعالى قبل حكمكم وهو ان الطلاق بيد
الزوج وفي رواية ابراهيم بن محرز قال سأل ابا جعفر عليه السلام رجل وانا عنده فقال رجل
قال لامرأته امرك بيدك قال انى يكون هذا والله تعالى يقول الرجال قوامون على
النساء ليس هذا بشيء واما شرط عدم التزويج على المرأة والتسري فظاهر ليس
مخالفا للكتاب والسنة بل شرط عدم اباحته كذلك لان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من
النساء في الرخصة وكذا اشتراط فعل مرجوح او ترك مستحب ليس مخالفا لهما ولا محرما
حلالا او محللا حراما سواء كان على سبيل الاستمرار او مرة او اكثر نعم لو شرط اباحة المكروه
او المستحب او عدم كراهته او استحبابه لكان ذلك مخالفا للكتاب والسنة نعم لو ثبت
شرط فعل ما ثبت مرجوحيته بالكتاب او السنة وبين دليل وجوب الوفاء بالشر
بالشرط واللازم فيه الرجوع الى مقتضى التعارض والترجيح ومن ذلك شرط
شرب الخمر واكل الميتة فان الشرب والاكل ليس مخالفا للكتاب والسنة بل حليتهما م
مخالفة لهما ولكن يحصل التعارض بين ما دل على حرمتهما وبين دليل وجوب الوفاء بالشرط
والاجماع رجح جانب الحرمة وما لم يكن فيه مرجح يعمل بما يقتضيه القواعد والاصول ثم
لو جعل هذا الشرط الغير المخالف للكتاب والسنة كالمعلق عليه عرفا الفهم من
لبيعه او لا يتفاوت لاجله واعلم ان مما ذكرنا في معنى الشرط المحرم للحلال وعكسه
يظهر معنى الحديث المشهور كل صلح جائز الا ما حرم حلالا او حلل حراما الى ان يرتفع
عنه الاجمال

واما الرابع

وهو الشرط المنافي لمقتضى العقد فتحقيقه يحتاج الى
بيان مقتضى العقد فنقول ان مقتضى العقد اما مقتضى ذاته من حيث هو
من غير احتياج الى امر الخارج عليه وهو كل امر لا يتحقق العقد بدونه
بحيث لو انتفى ذلك المقتضى لانتفى العقد لغة او عرفا او شرعا وذلك كما
ان البيع عرفا نقل الملك الى الغير بعوض فلو لم ينتقل المبيع الى المشتري ولا الثمن
الى البائع لا يكون بيعا عرفا ولو انتفى احدهما لان نفي الجزء يستلزم نفي الكل

محرما او كراهة او ترك ما ثبت رجحانه
الا وجوبا او استحبابا بالجعل لو رجح بين
ما دل على ذلك من الكتاب او السنة

اوليس

او ليس من مقتضى ذاته بل رتبته ان يترتب على هذا العقد من حيث هو وجعله
من مقتضياته وهو كل امر رتبته ان يترتب على ذلك العقد من حيث
هو وجعله مقتضيا بالكسر له وان امكن تحققه بدونه كترتب اثبات
خيار المجلس والحيوان في البيع ووجوب النفقة على النكاح الدائم
وعدم اللزوم قبل التصرف على الهبة والوقف واما الامور الخارجية
اللاحقة بالعقد شرعا من غير كونها متولدة منه ومترتبة عليه من
حيث هو فليس من مقتضيات العقد كجواز التزويج على المرأة والتسري
عليها ثم كل من قسمي المقتضى بصيغة المفعول على نوعين لانه اما يكون مع
مقتضيه بلا واسطة كما مر او بواسطة او وسائط كالتسلط على المبيع الذي
هو من مقتضيات انتقال المبيع الذي هو من مقتضيات البيع و
كالالف في سبب الفسخ الذي هو مقتضى خيار المجلس الذي هو
مقتضى البيع وكتسلط الزوجة على اخذ النفقة الذي هو من مقتضيات
وجوب الانفاق الذي هو مقتضى النكاح وهكذا اذا عرفت الشروط
المنافية للعقد ووجه عدم الاعتداد بها اما فيما كان من القسم الاول
فظاهر للعلم لان الاعتداد به مستلزم لتخلف مقتضى العقد الذي
هو منع عدم ترتب الاثر عليه الذي هو معنى الفساد وهو يستلزم عدم
الاعتداد بالشرط كما مرت اليه الاشارة من ان الثابت
من وجوب الوفاء بالشرط في ضمن العقد انما هو اذا كان العقد
صحيحا باقيا مع انه يحصل التعارض بين عمومات الوفاء بالشرط
وادلة صحة هذا العقد واما فيما كان من القسم الثاني فلمعارضة
عمومات الوفاء مع ما دل على ثبوت هذا المقتضى للعقد او لاحد
مقتضياته فيحصل التعارض ويرجع الى الاصل بل يكون الشرط

مخالف لما دل على الثبوت على ما مر فيكون مخالفا للكتاب والسنة فيبطل
الا ان هذا انما هو فيما اذا كان هناك دليل عام او مطلق على سببية
هذا العقد لذلك المقتضى وتولده منه اما لو لم يكن لذلك الحكم اختصاص لا
الا قتضاء باصل العقد الخالي عن الشرط يحكم بصحة الشرط مثال ذلك انه يثبت
خيار المجلس للمتبايعين لقوله المتبايعان بالخيار ما لم يفترقا فصار
عقد البيع مقتضيا لهذا الخيار لاطلاق الخبر بكون ثبوته مطلقا سواء اشترط
عدمه اولا فشرط عدمه مناف لهذا الخبر باطلاقه بخلاف ما اذا
كان دليل الخيار الاجماع مثلا وشك في حال الاشتراط في سقوطه و
عدمه فان القدر الثابت ترتب الخيار على البيع الخالي من شرط
سقوطه واما معه فلا العلم به فلعقد بعمومات الوفاء ثم ان العقد ا
الثاني من منافيات مقتضى العقد انما هو العقد الاول الذي
يقال انه من منافيات مقتضى ذكر العقد واما الثاني فعدم الا
عتداد به لكونه مخالفا للكتاب والسنة او دليل الاعتداد به معارض
لما دل على عدم الاعتداد به فهو قد يعتد به لدليل اخر كما سنشير اليه
وهو الشرط المؤدي الى جهالة احد العوضين فعدم الاعتداد به لا يكون لبطلان العقد
الموجب لبطلان الشرط كما مر وجب تحقيقه بعقبه لكن الحكم مبطلا له ولا يخفى
انه يشترط في تاثير هذا الشرط كونه موجبا لجهالة العوض من حيث هو عوض
فلو لم يوجبه لم يؤثر ولئن حصل الجهل من وجه اخر ويحصل الاشتباه في
ذلك المواضع كثيرا فلو قال بعتك هذا بماة دينار الى سنة بشرط انه
ان حدث كذا في خلال المدة كان الثمن خمسين دينارا احصل الجهل في العوض من
حيث هو عوض اما لو قال بعتك بماة دينار الى سنة بشرط انه ان حدث
كذا في خلال السنة وهبت لي خمسين دينارا منها او اسقطتها لم يوجب الجهل

في العوض

في العوض لان العوض هو الماة وشرط هبة بعضها او اسقاطه وذلك لا يوجب جهلا ولو قال
بعتك بماة مؤجلا الى سنة بشرط انه لو حدث كذا كان الثمن معجلا عنده جاء
الجهل في العوض ولو قال بعتك بماة مؤجلا الى سنة بشرط انه ان حدث كذا ا
اعطيتك الثمن عنده لم يدخل الجهل في العوض مع ان شرط كون الثمن خمسين دينارا
او كونه معجلا مناف لمقتضى العقد الاول ولو منع كون العقد المتضمن لذلك الشرط
مقتضيا لكون الثمن ماة او مؤجلا يصير الجهل واضحا ومن هذا ذلك يظهر
فساد هذا الشرط ولو قلنا بان الثمن هو الاول والشرط الثاني ذو ان اوجب
التغيير فيه ولكنه من جهة الشرط والثمن الذي هو حقيقة في المعنى لم يحصل
التغيير فيه ومن امثلة جهل الشرط الموجب لجهل العوض بعتك بماة لو كان
مؤجلا الى سنة وشرطت كون الثمن ان يرابح وقت الاداء ثم لا يخفى ان ما
ذكرناه من عدم الاعتداد بالشروط المذكورة ووجوب الوفاء
بغيرها انما هو من باب تاصيل الاصل وتاسيس القاعدة فيجب بناء
العمل عليه حتى يدل دليل على خلافه في الموارد الجزئية فقد يدل دليل على
وجوب الوفاء بالشرط مع كونه مخالفا لبعض ما ثبت في عموم الكتاب او السنة
او اطلاقه وح يكون هذا الدليل مخصصا لعموم الاشرط خالف الكتاب
والسنة ومن بعد وجود الدليل على الاعتداد بهذا الشرط يكون مخالفا للكتاب
والسنة ويكون هذا الدليل مخصصا لعموم الكتاب والسنة المنافي لذلك
الشرط مثلا دل عموم البيعان على بالخيار ما لم يفترقا على ثبوت الخيار
لكل من المتبايعين فشرط عدم الخيار مناف لعمومه واذا دل دليل على
سقوط الخيار باشتراط سقوطه يدل ذلك الدليل على اختصاص البيعان
بغير المشترطين فلا يكون الشرط مخالفا للسنة وقد يدل دليل على عدم
وجوب الوفاء بالشرط لا لكونه مخالفا للكتاب ولا السنة وح يكون هذا الدليل

القدر

داما زاد

تتمة

مختصا لعموم المؤمنون عند شروطهم اعلم ان ما مر من عدم الاعتداد بشرط
خالف الشرع انما هو فيما اذا كان مخالفا لعموم كتاب او سنة او اجماع او كونه مخالفا لاطلاقها
اما لو لم يصب العموم بحيث يشمل مورد الشرط فلا يحكم بالمخالفة بل يتمسك بعمومات الوفاء
كما مر الاشارة اليه وقد يقال ان مع وجود العموم والاطلاق ايضا لا يعلم المخالفة ا
لحصول التعارض بينه وبين عمومات الوفاء وفيه ان عمومات الوفاء مقيدة بقوله
الا ما خالف الكتاب او السنة فمفاده لزوم الشرط الغير المخالف بحيث الوفاء به فلا
يشمل المورد مع انه لو سلم التعارض فيرجع الى الاصل وهو مع عدم تاثير
الشرط لكونه من الاحكام الوضعية التوقيفية وهذا يتم فيما اذا لم يكن ما ينافيه اصل
لكن والا فيرجع الى اصل اخر وذلك اذا قلنا ان الاصل عدم تاثير اشتراط
سقوط الخيار ولكن الاصل عدم ثبوت الخيار ايضا فيعارض عمومات التاثير وعمو
عمومات الخيار ويرجع الى اصالة لزوم البيع ويجب على الفقيه تدقيق النظر لئلا يقع
في الخلط في بيان حكم العقد اذا افسد الشرط وتحقيق انه لا ريب في الرابع
بطلان الشرط وعدم الاعتداد به واما العقد ففيه قولان البطلان والصحة والحق
هو الاول وفاقا للاكثر كما صرح به في كتاب النكاح من ذلك لان العقود تابعة للقصود
والمقصود هو الامر المركب من الشرط وغيره فاذا بطل الشرط بطل المقصود لانتفاء
الكل بانتفاء جزئه والتفصيل انه سيأتي في العائدة الاتية ان ترتب الاثر
على كل عقد يتوقف على قصد الانشاء بهذا الاثر بسببه واكاد منه فما لم يقصد
ذلك لم يترتب عليه ذلك الاثر وان كل اثر فاسد قصد من العقد لا يترتب
عليه ويقع العقد فاسدا وعلى هذا فالعقد المتضمن للشرط الفاسد اذا صدر
من شخص فالظاهر ان الاثر الذي قصد الانشاء منه هو المركب من التزام هذا
الشرط الفاسد فيفسد لفساد جزئه وقصد الجزء الصحيح في ضمنه غير كاف لان قصد
الكل لا يكفي في قصد الجزء فاذا لم يكن الجزء مقصودا منفردا لم يترتب عليه حكم ولولا

ظهوره

ظهوره فغيره ايضا ان الانشاء الاثر المجرد عن هذا الالتزام غير ظاهر والاصل
يقتضي على عدم ترتب الاثر بقصد الانشاء الاثر الصحيح الذي هو
المتوقف عليه في الصحة غير معلوم وظهور الهيئة التركيبية للصيغة
المتضمنة للشرط في قصد الاثر الصحيح وهو المجرد عن التزام هذا الشرط
غير ظاهر ان لم يكن في خلافه ظاهرا فيختفي السبب لحصول الاثر غير ثابت
فيكون العقد فاسدا لاصالة عدم ترتب الاثر عليه لا بعد الحكم
بالفساد وان علم الانشاء الاثر المجرد عن التزام هذا الشرط لان تلك
تلك الهيئة ظاهرة في قصد الانشاء المركب وكون مثلها مؤثرة
في حصول جزء المركب بمجرد قصده غير معلوم كما يأتي الاشارة اليه في العائدة
الاتية ثم ان هذا الذي ذكرنا هو الاصل والقاعدة وقد يختلف من جهة الدليل
الخارجي فيحكم بصحة ذلك العقد المتضمن للشرط الفاسد بسبب الاثر الصحيح
منه غير اعتناء الى لزوم قصد ذلك الاثر والله سبحانه هو العالم بحقائق احكامه
الرابع من القواعد المتداولة في السنة الفقهاء قولهم العقود
تابعة للقصود وتحقيق الكلام فيها انه لا شك ان الاصل عدم جميع الا
الاحكام الشرعية حتى يثبت من الشارع طلبية كانت او تخييرية
او وضعية ولا ريب ايضا ان ترتب كل اثر على اي عقد كان مخالف
للاصل لا يحكم به الا مع الثبوت من الشارع وهناك عقود والتي كانت
لازمة وجائزة لفظية وفعلية كالمعاطاة في البيع على القول بلزومها
ثبت بالادلة الشرعية ترتب اثار واحكام عليها ولكن تلك
الاثار احكام الشارع لا يترتب الا مع قصد الانشاء منها وهذا القصد
القصد معتبر في تلك العقود والا لفاسد اجماعا وبمقتضى الاصل اذ

فائدة

اذ لم يثبت ترتب اثر عليها بدون ذلك والاصل عدم الترتب فلو صدرت
بلا قصد او مع قصد الاخبار او قصد آخر لا يترتب عليها اثر قطعا والمراد
من قصد الانشاء قصد انشاء الاثر المطلوب فترتب الاثر على تلك
العقود والايقاعات موقوف على قصد انشاء الاثر منها ولا بد في ترتب الاثر
من قصد انشاء الاثر الذي رتبه الشارع عليها فلو قصد انشاء اثر
آخر كنقل الملك من عقد النكاح او الطلاق منه لا يثمر ثمرا بالاصل المتقدم
والاجماع فقصد انشاء الاثر المترتب عليه شرعا مما لا بد منه في ترتب الاثر
مضافا الى قصد مورد الاثر من الزوجة المعينة والزوج المعين في النكاح
والمشتري والبائع والثمن والمثمن في البيع وهكذا ثم كل اثر يترتب على
عقد او ايقاع يتصور له انواع مختلفة وشئون متشتتة واعتبارات مختلفة
كما ان نقل الملك الذي هو اثر البيع يكون لازما ومتزلزلا منجزا ومؤجلا
ومعلقا على شرط او بلا عوض وبازاء عوض مطلق ومقيدا ومؤبدا ونقل ملك
شيء بلا انضمامه مع غيره ومع ضم نقل الغير اليه الى غير ذلك ثم لكل نوع
وجوه كما ان المتزلزل يكون من الطرفين او من طرف وبازاء عوض يكون
بازاء هذا العوض وهذا العوض وهكذا وكذا النكاح يتصور فيه جميع هذه
الاقسام وغيرها ولما كان الاصل عدم ترتب شيء من الاثار على عقد
او ايقاع الا مع دليل فاللازم الاقتصار في انواع الاثار ووجوهها على ما
ثبت ترتبه شرعا وما لم يثبت فيحكم بعدم ترتبه مثلا لم يثبت جواز البيع
المقيد بمدة معينة فيحكم بعدم ترتب نقل الملك الى مدة خاصة على عقد
البيع فلو قصده يكون البيع باطلا وكذا البيع بلا عوض او النكاح الدائم بلا عوض
وكذا الاثر المعلوم نعم قد يكون الاثر المترتب عليه شرعا متعددا نوعا او شأنا

ووجها وفردا كما ان نقل الملك يكون متزلزلا وباتا وبازاء هذا العوض وبازاء ذلك والمتزلزل من الطرفين او من الطرف
الواحد ولازما في مدة متزلزلا بعده وهكذا وكل هذه الوجوه اثار مترتبة على عقد البيع على البدل ولا بد في ترتب تلك الاثار عليه
من قصده فلو قصد واحدا منها يترتب عليه ذلك خاصة ولا يترتب عليه غيره لما عرفت من اقتضاء الاصل والاجماع لزوم قصد كل اثر
في ترتبه على العقد ويظهر الفائدة فيما اذا ظهر عدم تحقق بعض شرائط المقصود فيبطل العقد وهذا مراد من قال ان العقود تابعة للقصود
اي ترتب على العقود ما هو من الاثار الممكنة ترتبها عليها الصالحة لاستتباعها ما هو المقصود منه للمتعاقدين دون غيره ثم لا يخ
لا يخفى ان العقد الذي يترتب عليه انواع او افراد من الاثار على البدل لا يخلو اما ينصرف مطلقه الى بعض انواعه فانه عرفا او شرعا
ولا يفهم منه غيره الا بضميمة او لا ينصرف الى بعض فقط فالاول كعقد البيع المنصرف مطلقه الى ما خلا من شرط الخيار اللازم وقوله
بعتك قفيزا من بر بدرهم حيث ينصرف الى القفيز والدرهم المطلقين والثاني في قوله انكحت بنت فاطمة ابنك محمدا اذا كان
له بنتان مسميتان بفاطمة وله ابنان مسميان بمحمد فان كان الاول فان ذكر العقد مطلقا وقصد ما ينصرف اليه او مقيدا
وقصد المقيد فلا اشكال وان اطلق وقصد المقيد او قيد وقصد المطلق فمحل الاشكال كما اذا قال بعتك قفيزا من بر بدرهم
وقصد قفيزا من بر من ذهب بدرهم سبق من غير اصطلاح على تسمية ذلك المعين بهذا الاسم حتى يصير من باب مهر السر والعلانية
او قصد في ذلك الخيار الى مدة ايضا والموافق للاصل بطلان العقد لعدم ثبوت ترتب الاثر المقصود على هذا اللفظ بهذا القصد
وان ثبت في موضع بدليل صحته فهو المخرج عن الاصل وان كان الثاني فان اطلق في العقد وقصد احد الفردين فهو والا فيبطل العقد
ايضا لعدم امكان ترتب الاثرين وبطلان الترجيح بلا مرجح ثم اعلم ان المعتبر كما عرفت وان كان هو القصد وتعذر الا
الاطلاع العلمي عليه غالبا الا ان الشارع اقام الالفاظ الظاهرة فيه الدالة عليه بالظهور مقام العلم بالاجماع القطعي والضرورة
الدينية وعلى هذا وان كان الاصل عدم ترتب الاثر الا مع العلم بقصد ذلك الاثر الا انه يكتفى بما هو ظاهر فيه من الالفاظ اجماعا
قطعيا فلو قال بعتك هذا بدرهم وادعى نقل الملك في مدة خاصة ابطالا للبيع لم يسمع دعواه بمجردها وان كان الاصل عدم الانتقال
الا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية مصدقة لدعواه فيبطل البيع لعدم الاجماع على الحكم بالظهور وقصد الفسخ وكذا ذلك

اذا كما قال بعتك هذا بدرهم على ان تكرى دابتك منى يوما فظهرت الدابة ملكا لغير المشترى يحكم ببطلان البيع لان هذا الكلام ظاهر في ان
الاثر المقصود من البيع هو نقل المبيع بدرهم منضما مع الاكراء لا مطلقا ولا اقل من ذلك ورد الاصحاب في مثل هذا التركيب لم يعلم من قصد
البيع بالدرهم منفردا او الى هذا قسمة كلام من قال ان المعتبر من ذلك القصد هو ما اطلع عليه المتعاقدان او دل عليه دليل ذلك نظره
وقصد احدهما من حيث اطلاع الاخر فيما يحتمل وجوها كثيرة ولم يذكر في ظاهر العقد وجه منها ولم تأتي فحكمه حكم المطلق
فان كان لهم المطلق منصرف الى وجه خاص لتأتي والا فبطل والمعتبر هو الاطلاع على قصد ذلك من العقد اي من هذا
النوع من الاثار وتعلق به لاثبات ذلك النوع ولا يكفي في ذلك كون المطلوب ذلك او كون هذا العقد باعثا وسببا
للعقد من غير ان يكون التعلق بالعقد ايضا لاثبات ذلك كما يثبت ايضا من اثر العقد ومن هنا حصل الوهم في كثير من المقامات
كما اذا اتفقا على بيع احدهما داره للاخر وبيع الاخر بستانه للاول ايضا فباع الاول واشترى الاخر بعد انقضاء خيار المجلس او باع الاخر وقع
وظهر بستانه مستحقا للغير او فسخ ثانيا بعيب ونحوه حيث لم يتم ان هذا الاتفاق قرينة ظاهرة على ان المقصود هو بيع الدار بالمبلغ المعين و بيع
البستان وفيه ان ذلك لا يصلح قرينة لارادة ذلك من قوله بعتك دارى بمائة وانما هو قرينة على عقد القلب لذلك وتحريره
والقلب لا على ان المراد من بعتك دارى بمائة ذلك حتى يكون ذلك جزءا من الثمن ايضا ويقع بيع الدار على المائة وبيع البستان
بل المقصود منه ليس الا بيع الدار بمائة والمجموع عنده والمقصود قلبا على انه ايضا يبيع بستانه وهذا التحرير والعقد سبب لبيع الدار وخيار
الفسخ لا وجه له مع كون الاصل في البيع اللزوم وعدم ثبوت اشتراط غير قصد انشاء الاثر المطلوب من اللفظ وقد حصل وتوهم
انه قد يتضرر بائع الدار مدفوع بانه ضرر اقدم نفسه عليه ووقع فيه بتقصيره في فقه الاحكام حيث لم يفهم انه لا يلزم على المشترى بيع بستانه
وقد يبيع ويفسخ بخيار او يظهر مستحقا للغير وكان يجب عليه علاج ذلك اولا وقد اغمض الفقهاء عن مثل الضرر الواقع بتقصير المتضرر
في فقه المسئلة في كثير من المواضع ومن هذا القبيل ما لو لم يعرف احد المتعاقدين بعض الاحكام المترتبة على العقد والاثار حتى لو رضيت
بعقد التمتع مع ظن ان لها قسما ونفقة ولكنها لم تذكر ذلك سيما اذا كان البيع بشيء قليل في مدة طويلة فيتشكل بان العقود
تابعة للقصود وما قصده هو تزوجها لها لكونها مستحقة للنفقة وغيرها ولم يقصد غير ذلك فلا يصح العقد لانه غير مقصود وما وقع

ما ذكرنا

ما ذكرنا من انه لم يقصد ذلك من العقد ولم يرد من قوله زوجتك ان اوجبت عليك النفقة فان اراد ذلك فالعقد باطل وانما قارن
قصد ايجاد التمتع اعتقادا غير مطابق للواقع وهذا مراد من دفع هذا الاشكال بان الذي يفيده الدليل هو ان العقد اذا اقتصر حصوله على شئون
مختلفة من الاطلاق والتقييدات المختلفة الحاصلة بالشروط واليه يرجع ان العقد تابع للقصد اي ان الماهية المطلقة يحكم لها
في ضمن ما قصد من افرادها واما ما هو لا ان كل ما يترتب على العقود من الاثار والثمرات الخارجية والاحكام اللاحقة لا بد ان يعلمها
ويعتقد لمن يعقد في العقد من اعتقاد خلافها وعدم القصد اليها لا يصح العقد والتزم ببطلان اكثر العقود فتفطن بمثل
ذلك العقد الدائم فان الغالب من اهل الرساتيق انهم يعتقدون ان الزوجة يجب عليها خدمة الزوج بل الكسب ولو علم انه لا
يستحق ذلك لم يرض بتزويجها ابدا وكل الزوجات بل وكل الامر في المعاشرة التي لا توجب اليه شرعا الى غير ذلك مما يظهر لهما بعد العقد
بحيث لو كان ظهر له قبله لم يرض ولم يتأمل في شيء من ذلك احد من العلماء ولم يقل ان العقد تابع للقصد والحاصل ان اعتقاد
ترتب بعض الاثار والاحكام على شيء من الاسباب الشرعية مما لم يرد من الشريعة او قصد بعض الاحكام لاجل خصوص العقد
او اعتقاد انه احد المتعاقدين او غيره يفعل له او لم يفعل لا يوجب وجوب امر من ذلك السبب من الشريعة فان اصل السبب ثابت
من الشرع وذلك الاعتقاد لا يوجب تغييرا في ماهية السبب وجعل شيء ونحو لا يخفى ان ما ذكر من ان العقود تابعة للقصود انما هو
على سبيل الاصل والقاعدة على ما عرفت ويمكن ان يتخلف في بعض المواضع لدليل خارج كان يحكم الشارع بصحة عقد مع فساد شرطه فيقال
ان ذلك خارج عن القاعدة بالدليل ويحكم بان سبب هذا الاثر هو هذا العقد مع قصد الانشاء فهو علامة لتحقق هذا الاثر والشرط
في قصد الاثر الحكمي عائدة اذا كان لفظ مشتقا من مبدء كاضرب من ضرب ولم يعلم انه هل هو موضوع لطلب الضرب مطلقا او من
المذكر فهل يحمل على الاطلاق او يجب واكتفى التوقف لان المبدء وان كان عاما الا ان الهيئة مشكوك قطعا والموضوع لما يحتمل الا يكون
لطلب الضرب مطلقا يحتمل ان يكون لطلب ضرب خاص ونسبة الاصل اليهما على السواء فيتوقف ويرجع في الاحكام الى ما هو مقتضى الاصل
وكذا اذا شك في انه هل هو موضوع لطلب مطلق الضرب او نوع خاص منه كالضرب بالسيف لتحقق الهيئة التي هي المعنى الحقيقي
للمبدء في ضمن النوع الخاص ايضا غاية الامر فهم الخصوصية من الهيئة الاشتقاقية نعم لو شك في انه هل هو موضوع لطلب
الضرب الحقيقي او المجازي كان يقال فالظاهر ارادة الحقيقة بعد ثبوت الاشتقاق والتفصيل ان ما اشتق من مبدء
يشتمل على المبدء وعلى امر زائد فيه فالتشكيك اما في تغيير في ذلك المعنى المبدئي او في ذلك الشيء الزائد فالاول كما اذا شك

وانه بل هو موضوع لطلب مطلق القرب او نوع فمن ثمة كان القرب بالسيف لتحقق المعنى الذي هو المعنى الحقيقي للمبدا في ضمن اي فرد كان

غاية الامر انهم لخصوصية من الاهيئة الاشتقاقية وان معنى اضرب اما هو طلب القرب او الفعل مجاز او الثاني كما اذا اشكل وان

معناه هو طلب القرب المطلق من المذكر او اللام فان كان الاول فيتحقق فيه الاشتقاق عدم التغير والا لم يكن مشتقا من ذلك المبدا

وهو خلاف المفروض وان كان الثاني فلما لم يكن ذلك الامر الذي والمشتق معلوما ولم يتحقق فيه اصل فيجب فيه التوقف ومن هذا

القبيل لفظ الميت حيث انه اسم لذات ثبت له الموت فاذا اشكل وانه هل مطلق الحيوان الذي ثبت له الموت او غير الانسان

كل لكم بثبوت كل حكم علق عليها لغير الانسان لكونه تغليبا وينفي الانسان بالاصل ومنه لفظ القطع فانه اسم لجزء مقطوع كل

فاذا اشكل وانه هل كل جزء قطع فيه او جزء كبير منه يصدق عليه القطعة عرفا فيحكم بثبوت الحكم المعلق عليها لما علم صدقها عليه عائدة

الحمل اما حقيقي او مجازي والمراد بالحمل الحقيقي الحكم باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي حقيقة سواء اتحد المحمول فيه

مع الموضوع كالانسان حيوان ناطق او لم يتحد كزيد انسان والمراد بالحمل المجازي اتحادهما فيه مجازا كزيد اسد ثم التعبير بالحملية

حقيقة في الحمل الحقيقي لانه المتبادر منها وهل هو حقيقة في الحمل الانحصاري الذي هو حمل المساوي على المساوي ام لا بل يشمل

حمل الاعم على الاخص ايضا الظاهر هو الثاني لعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال زيد ليس بانسان بهذا المعنى للهيئة واما الموضوع والمحمول

فمقتضى الاصل فيهما ارادة المعنى الحقيقي من كل منهما كما في زيد انسان اذ المراد المعنى الحقيقي لزيد ووجد في الوجود الخارجي حقيقة مع المعنى

المعنى الحقيقي للانسان وعلى هذا لا يكون قولك ضرب فعل مجازا في الموضوع لارادة اللفظ منه وهو غير معناه الحقيقي وقولك

زيد اسد مجاز في المحمول اذ اريد من الاسد الرجل الشجاع مجازا في الهيئة اذ اريد منه الحيوان المفترس وكذا لا يكون القضية

الحملية في بيان معاني اللغات مجازية في الموضوع لان المراد من قولك الصعيد هو التراب ان لفظ الصعيد موضوع للتراب

فالمحمول هو الموضوع المقدر واريد من الموضوع في الكلام لفظه وهو ليس معنى حقيقيا له ولانه لم ان لو كان

المعنى ان المعنى الحقيقي للصعيد هو المعنى الحقيقي للتراب يكون المراد من كل من الموضوع والمحمول معناه الحقيقي

فان معنى قولك المعنى الحقيقي للصعيد ان المعنى الحقيقي للفظه فيجب تقدير المعنى الحقيقي في كل منهما

من الموضوع والمحمول مع ارادة اللفظ الذي هو ايضا مجاز من كل منهما اذا عرفت ذلك فاعلم

انه اذا ورد قضية حملية في كلام الشارع فمقتضى اصالة الحقيقة ان يراد من كل من الموضوع والمحمول

والثانية

والثانية الحقيقة الا اذا كان هناك دليل على التجوز فمن شرح منها ويلزم من اتحادهما حقيقة ثبوت جميع احكام المحمول للموضوع الا مع

دليل التجوز فاذا صدر من الشارع قضية حملية فيتصور فيه وجوه الاول ان يعلم ان المراد بالموضوع والمحمول معناهما الحقيقيان او انه

المراد بالحمل ايضا كما اتحادهما خارجا وكذا المحمول على الموضوع او مساويا له كقوله الصلاة واجبة حيث ان معناهما الحكم الحكم بكونه الاركان المخصوصة

مصداقا لذات ثبت لها الوجوب ومتحدة معها الحكم ح ظاهر فيحكم بثبوت كل حكم للواجب حيث انه واجب للصلاة

الثاني ان يعلم انه ليس المراد من الجميع الحقيقة كقوله الطواف بالبيت صلاة حيث يعلم ان الكل ليس حقيقة بل المراد بالطواف والصلاة اما حكمهما

على سبيل التجوز او الحذف او المراد بالحمل الحمل المجازي ونحوه الحدي مثلا وحينئذ فيتردد فيهما بما يحتمل فيه ما هو الذي يجري حينئذ ولزم

المبهمة فان كان مجاز شائع فيصرف اليه والا فيقتصر بالاتفاق على الجميع لعدم المرجح وبطلان اللغو والاغراء وقيل التوقف لعدم الدليل على التعيين

الاغراء انما يلزم لو اريد من هذا الكلام الاعلام تفصيلا وهو ممنوع لجواز ان يريد منه نوع اجمال كان التفصيل موكولا الى وقت الحاجة ومن هذا القبيل جميع

العمومات والمطلقات المخصصة والمقيدة بالقرائن المنفصلة والمجازات كذلك ولولا جواز ذلك الاجمال في الكلام لبطل اكثر العمومات

والمطلقات والمجازات فان قلت هذا انما يتم فيما اذا كان هناك قرينة منفصلة على التعيين والا لزم المحذور قلت فلما لم يوجد ذلك في كلام

الشارع مما لم يعلم منه ارادة الحكم الموضوع والمحمول بل ظاهر من الحال الترتيب فيكون هو دليلا وقرينة على التعيين ترجيحا مع ان

وجود المجمل في كلمات الشارع غير عزيز وفي القرآن مجمل او متشابه او في اخبارهم محكم كمحكم القرآن ومتشابه كمتشابهه فالمحذور انما يلزم

لو علم ان المقصود من هذا الكلام الافهام التفصيلي فرعي اي يعلم ذلك الا ان المخاطبة بمقاصد الكلام غير ممكنة وقصد الاجمال ممكن

الثالث ان لا يعلم شيء منهما او الاقسام منها ان يعلم المحمول معناه ويعلم عدم صحة حمل الحقيقي فرد ذلك المعنى على الموضوع ان الشارع هل وضع هذا

اللفظ لمعنى يصح حمله على الموضوع او لا احمله عليه بل قد تحمل لنا تكلفه من الحمل اعتبارا في الموضع اذا اريد من الموضوع المحمول

معنى مجازا يصح الحمل عليه او التجوز في الحمل كقوله التقاء خمرا اذ علمنا ان الخمر في اللغة او العرف مخصوص بما يوجد من العنب المحكم

ومعينا بها

الحكم ٢

الثالث

اوالترجيح م

دال على

بالمحمول

ح أن توقف كسائر بقية علوم إثبات حقيقة الأدلة الشرعية لجواز أن لا يكون [illegible] إليه إلا أن كلا من الوضع والتجوز في المحمول أو الحمل فيما لا [illegible]
لا يصار إليه إلا بدليل ولا دليل صحيح يعين شيئا منهما وإنما [illegible] ذلك اختيارا بالوضع مع كونه خلاف وظيفة الشارع لمحافظته مع [illegible] التجوز بما
يكون المجمل مسلك لفظه محتاج إلى التقدير [illegible] الكلام المحمول [illegible] والأمر دائر بين المعنيين أو أكثر [illegible] الحمل في أحدها دون غيره كما [illegible]
فيه حيث لا دليل [illegible] مطلق ما يخرج [illegible] المخفية يجب أن لا يكون المحمول
والمحمول مما [illegible] في معناه الحقيقي ولا لزم ذلك الحكم من جهة أنه [illegible] المحمول على إطلاقه [illegible] أن يكون الموضوع
يعني المحمول الحقيقي وهذا قائم فيهم [illegible] ثبت المحمول للموضوع

البحث الأول

قد شاع وذاع بين الفقهاء التمسك بالأدلة [illegible]
والنص [illegible] وتحقيق ذلك من الأمور المهمة والحقيقة في مباحث
في بيان الأدلة الدالة [illegible] الثلاثة ونقل [illegible]
الأخبار الواردة في المقام فنقول من الأدلة [illegible] الدليل العقلي وهو قبح [illegible] هذه الأمور [illegible] بعض أفراده وهو كان [illegible]
[illegible] والحرج والطاقة [illegible] التكليف بما لا يطاق ولا [illegible] الإتيان به [illegible] ذلك فلا يجب [illegible]
وإجراء [illegible] ونقصان [illegible] العقلاء [illegible] الأئمة الذين قد
يقطعون [illegible] لو كان [illegible] مشقة [illegible] التكليف [illegible]
ومشقة ومنها الإجماع وهو [illegible] مخصوص [illegible] إجماع [illegible]
[illegible] الإجماع [illegible] ومنها الآيات قال الله سبحانه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها وقال ربنا ولا
تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وقال [illegible] وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال
سبحانه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج وقال سبحانه يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومنها الأخبار [illegible]
نتلو منها ما يناسب المقام [illegible] النبي [illegible]
الأمم السالفة [illegible] الله [illegible]

الأول

ولنا الأدلة

الثالث

وأن الله لو أعطى [illegible] ذلك حيث يقول وما جعل عليكم في الدين من حرج يقول ضيق الحديث
[illegible]
[illegible] ذلك [illegible] من ذلك [illegible]

يعلى [illegible] الله ليجعل عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق [illegible]

الرابع

[illegible] ما جعل عليكم في الدين من حرج [illegible]
[illegible]

الله [illegible] ما جعل عليكم في الدين من حرج [illegible]

الخامس

[illegible]
[illegible]

السادس

[illegible] ما جعل عليكم في الدين من حرج رواية عبد الأعلى مولى
آل سام قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام [illegible]
من كتاب الله تعالى قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه [illegible]

السابع

[illegible]

الثامن

هذا مما قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج [illegible]
[illegible]

التاسع

[illegible] رواية [illegible]
لكم رواية حمزة بن الطيار عن أبي عبد الله عليه السلام [illegible]

العاشر

للمريض ليعد الصحة قوي وكذلك إذا نظرت في جميع الأشياء لم تجد أحدا في ضيق إلى أن قال وما أمروا إلا بدون سعتهم وكل

شيء أمر الناس به فهم يسعون له وكل شيء لا يسعون له فهو موضوع عنهم   صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال الله أكرم الحادي عشر

من أن يكلف الناس ما لا يطيقون   رواية حمزة بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام [illegible] أقول إن الله لم يكلف الثاني عشر

العباد ما لا يستطيعون ولم يكلفهم إلا ما يطيقون [illegible] إلا [illegible]   ما رواه في قرب الإسناد [illegible] الثالث عشر

من [illegible] عن آبائه [illegible] مسلم في [illegible]   ما رواه [illegible] في التوحيد والخصال وغيرهما بطرق متعددة مع [illegible] الرابع عشر

في الدلالة عن رسول الله قال رفع عن أمتي تسعة الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه وما لا يعلمون وما لا يطيقون وما اضطروا إليه

ما رواه في [illegible] عن الصادق [illegible] إن الله لا يكلف العباد إلا دون ما لا يطيقون [illegible] الروايات [illegible] كثيرة [illegible] وكذلك الروايات الخامس عشر

التي [illegible] الإمام [illegible]   ما رواه العياشي في تفسيره عن أحدهما في آخر البقرة قال لما دعوا أجيبوا وتيسر به [illegible] قوله ربنا ولا السادس عشر

تحمل علينا إصرا   ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره عن الصادق في تفسير قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا الآية إن هذه الآية مشافهة الله تعالى السابع عشر

لنبيه لما أسري به إلى السماء قال النبي صلى الله عليه وآله انتهيت إلى سدرة المنتهى [illegible] فقال الله تبارك وتعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه فقلت

مجيبا عني وعن أمتي والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله [illegible] فقلت ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا

فقال الله لا أؤاخذك فقلت ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا فقال الله لا أحملك فقلت ربنا ولا تحملنا

ما لا طاقة لنا به [illegible] فقال الله تبارك وتعالى قد أعطيتك ذلك لك ولأمتك فقال الصادق عليه السلام ما وفد إلى الله تبارك وتعالى أحد أكرم الثامن عشر

من رسول الله صلى الله عليه وآله [illegible] هذا الخبر [illegible] في حديث [illegible] الصادق في آخر الحديث

ما رواه الطبرسي في الاحتجاج عن الكاظم عن آبائه عن أمير المؤمنين في حديث يذكر فيه مناقب رسول الله أنه أسري به ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد

الأقصى مسيرة شهر وعرج به في ملكوت السماوات مسيرة خمسين ألف عام في أقل من ثلث ليلة [illegible] ساق الوحي إلى أن قال قال سبحانه لا يكلف الله

نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فقال النبي [illegible] لما سمع ذلك أما إذ فعلت ذلك بي وبأمتي فزدني قال سل قال

اسنادكم

قال ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا قال الله عز وجل لست أؤاخذ أمتك بالنسيان والخطأ لكرامتك علي وكانت الأمم

السالفة إذا نسوا ما ذكروا به فتحت عليهم أبواب العذاب وقد رفعت ذلك عن أمتك لكرامتك علي فقال النبي صلى الله عليه وآله اللهم إذ أعطيتني ذلك فزدني فقال الله

تعالى سل قال ربنا ولا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا يعني بالإصر الشدائد التي كانت على من كان قبلنا فأجابه الله إلى ذلك فقال تبارك اسمه قد رفعت

عن أمتك الآصار التي كانت على الأمم السالفة كنت لا أقبل صلاتهم إلا في بقاع من الأرض معلومة اخترتها لهم وإن بعدت وقد جعلت الأرض كلها لأمتك مسجدا وطهورا

فهذه من الآصار التي كانت على الأمم قبلك فرفعتها عن أمتك وكانت الأمم السالفة إذا أصابهم أذى من نجاسة قرضوه من أجسادهم وقد جعلت الماء لأمتك طهورا فهذه

من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك وكانت الأمم السالفة تحمل قرابينها على أعناقها إلى بيت المقدس فمن قبلت ذلك منه أرسلت إليه نارا فأكلته فرجع

مسرورا ومن لم أقبل ذلك منه رجع مثبورا وقد جعلت قربان أمتك في بطون فقرائها ومساكينها فمن قبلت ذلك منه أضعفت ذلك له أضعافا مضاعفة ومن لم أقبل ذلك

منه رفعت عنه عقوبات الدنيا وقد رفعت ذلك عن أمتك وهي من الآصار التي كانت على الأمم السالفة قبلك وكانت الأمم السالفة صلاتها مفروضة عليها في ظلم الليل وأنصاف صلواتها

النهار وهي من الشدائد التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك وفرضت عليهم صلواتهم في أطراف الليل والنهار وفي أوقات نشاطهم وكانت الأمم السالفة قد فرضت عليهم خمسين

صلاة في خمسين وقتا وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك وجعلتها خمسا في خمسة أوقات وهي إحدى وخمسون ركعة وجعلت لهم أجر خمسين صلاة وكانت الأمم

السالفة حسنتهم بحسنة وسيئتهم بسيئة وهي من الآصار التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك وجعلت الحسنة بعشر والسيئة بواحدة وكانت الأمم السالفة إذا

نوى أحدهم حسنة ثم لم يعملها لم تكتب له وإن عملها كتبت له حسنة وإن أمتك إذا هم أحدهم بحسنة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وإن عملها كتبت له عشرا وهي من الآصار

التي كانت عليهم فرفعتها عن أمتك وكانت الأمم السالفة إذا هم أحدهم بسيئة ثم لم يعملها لم تكتب عليه وإن عملها كتبت عليه سيئة وإن أمتك إذا هم أحدهم

بسيئة ثم لم يعملها كتبت له حسنة وهذه من الآصار التي كانت عليهم فرفعت ذلك عن أمتك وكانت الأمم السالفة إذا أذنبوا كتبت ذنوبهم على أبوابهم وجعلت

توبتهم من الذنوب أن حرمت عليهم بعد التوبة أحب الطعام إليهم وقد رفعت ذلك عن أمتك وجعلت ذنوبهم فيما بيني وبينهم وجعلت عليهم ستورا كثيفة

وقبلت توبتهم بلا عقوبة ولا أعاقبهم بأن أحرم عليهم أحب الطعام إليهم وكانت الأمم السالفة يتوب أحدهم من الذنب الواحد مائة سنة أو ثمانين

سنة اي حتى سنة ثم لا يقبل توبته حين ان ما يتيقن من الدنيا بالعقوبة ومن سائر الاسار التي كانت عليهم في نفوسهم من ذلك وان الرجل اذا بلغ اربعين سنة
او ثلثين سنة او اربعين سنة او مائة ثم تبرز منه طرفة عين فاعفر له ذلك كله فقوي الجاه اذا اطلعتا ذلك كله فرد ذنبه في سرعى ابناؤه الا كحمل
ما لا طاقة لنا به اي لا بد فقد قلت ذكر الابكر وما تذكره وقد خفت عنهم مظلم بلا بي في الام وذلك حكم في جميع الادمان الا الكلف خلق فوق طاقتهم
الحديث ديل عموم الله اختيار ولكن ذلك الحمر تودد به لينتسب ما طيقه السهلة السمحة فقد ورد في تلك الاحاديث الاخبار الفاظ الطاقة
والسعة والضيق والاستطاعة والاصر والحرج الشد فالطاقة هي بمعنى القدرة والقوة قيل الجوهري مرتجى طوق اي وسع وطوقني الاداء حملت اي قوته
وفي القاموس طوقني الاداء احتمه قوله عليه وفي النهاية يعني لا شريد ووجدت انه طوقت ذلك اي ليته حبتي اخلاقي طاقته وقد تقدم وقد يقع على مراد
لطاقة اي اقع غاية وهو اسم لمقدار ما يمكن الانسان بيقعه منه وفي مجمع البحرين وقد المقت الشئ اطاقة قدرت عليه ومنها الا يكلف اي لا تقدر تكليفه
نطق ميتى احدهما الجدة والطاقة والثاني خلاف الضيق قيل الجوهري الوسع السعة الجدة والطاقة وقد يبلغ والتوسع خلاف
الضيق وفي القاموس ما يسع ذلك وما طيقه الوسع ضد الضيق كالتوسع وفي الجمع السعة بالموتب الجدة والطاقة والسعة ضد الضيق ومن ذلك
علم بغير ليبقى وقد باهلته يبعد فى قولهم وصاق بالامر ذرعا اي شق عليه بمعنى الطاقة والقدرة وفي الصحاح الاستطاعة الطاقة
وفي النهاية الاستطاعة القدرة على الشيء وفي مجمع البحرين التطاع السبيل اي قدر عليه وذكروا كلي لستطيع معه صبرا اي لن تقدر على حمله
وفي الصحاح اصره حبسه والاصر ثقله ولكنه لا لشن قبل والاصر العهد والاصر الذنب والثقل وفي القاموس الاصر الكسر والعطف
والحبس وبالكسر العهد والذنب وفي النهاية الاصر الاثم والعقوبة والاصل فيه من الضيق والحبس يقال اصره ياصره اذا حبسه وضيق عليه
ومنه الحديث ولا تحمل علينا اصرا اي ذنبا يشق علينا وقيل عهدا يمنعنا من القيام به وقيل اصل الاصر الذنب الضيق والحبس يقال اصره ياصره
اذا ضيق عليه وحبسه فقيل للثقل اصرا وفسره في حديث الاحتجاج بالشدائد لما مر الضيق في الصحاح مكان حرج اي ضيق وفسر بالاثم
لضيقه على صاحبه قيل القاموس وفي النهاية الحرج في الاصل الضيق ويقع على الاثم والحرام وقيل الحرج اضيق الضيق وفي الجمع ما جعل عليكم في الدين من حرج

اى ما يضيق

٢٨

اى ما يضيق بان يكلفكم ما لا طاقة لكم به وما تعجزون عنه وفي كلام الشيخ جمال ابراهيم الكفعمي الذي يد يرجيه والضيق ما لا يبلغه بعد بذل وقد كر
في الاصطلاح المتقدمة بالضيق بنفسه ودافع العسر هو نقيض اليسر وفي النهاية العسر ضد اليسر وهو الضيق والشدة والصعوبة وفي الجمع اي صعب
شديد وعسر الامر ضاق ثم قد ظهر مما ذكر ان الاستطاعة والطاقة بمعنى واحد هو القدرة والسعة يبلغ ما اجعة اليها او عدم الضيق والتحرج
لفه هو الضيق والعسر يحتمل ان يكون مع الضيق بمعنى واحد يكون بمعنى العسر ما فيه صعوبة شديدة واصله جد الضيق او يكون بمعنى الضيق ما فيه صعوبة
مطلق والذي يظهر من ان الفرق عن صعوبة لا يطاق الضيق الاخير ما كان في غاية الصعوبة والشدة والظاهر من الوجه
هو الاخير فان اهل العرف يطلقون العسر على كل شديد صعب ولا يطلقون الضيق عليه ولم يثبت من اللغة خلاف ذلك فيكون اما الاعم
فيكون لعرف لا يخرج عن العسر الضيق بل ما يكون الاول او الثاني او بمعنى يعض من ادخله عاد كيف كان فالاظهر مما ذكران انه ثبت من
الايات والاخبار نفي التكليف بامور ثلثة بالا يطاق وما فيه الضيق وما فيه العسر وما ثبت من نفي التكليف بقدر الطاقة بمعنى
والتمكن ادون منه فهو ليس بنفي امر وراء الضيق والعسر لصدقهما بما ساوي القدرة والطاقة بما الرواية في نفيها سيعه نفي صلاته لا
الصحيح والمساعدة خبرنا بآياته وكذا الرواية الثالثة عشر اعلم ان من الثابت التكاليف المتصورة مقدار تبته ما يكون
ويطلق عليه السعة والسهولة واليسر العسر اليسير البالغ حد الضيق والضيق اليسير البالغ حد ما لا يطاق وهو الحرج وما لا يطاق وقد يطلق الحرج
ما يعم ذلك كله هذا ما يستفاد من كلام الشيخ الحر في الفصول المهمة من ان جميع التكاليف فيه العسر بل الحرج فليس كذلك لان الحرج من تحقيق
مصاديق تلك الالفاظ انما هو العرف فالعسر هو ما يعد في العرف شاقا صعبا ويقال انه ليس يحتمله او يصعب تحمله وما لا يشق فيه ولا يشتمه عسرية
بعرفه انه اذا كان المولى عنده ما لا يعانيه ويرزقه ويحسن اليه اذا امره باشتراء شيء من اللحم والخبز ليهيى المولى لا يكون من الشق ولا يعب
انه صعب عليه او محتمله امر عسر او شاق بل وكذا لو ضم معه كنس بيته وسقي دابته ويطلعها بل ولو ضم مع الجميع ايضا خزانته ونظيرها اخلاف
بابه وفتحه ونحو ذلك بل لا بد من تحقيق العسر من كون الخدمة بما يشق عرفا ويصعب عليه تحمله امثال ذلك في التكاليف الشرعية جارية
نحو حد الاحتمال واسلام تكليف مع عدم كونه صعبا بل وكذا الوضوء وركعات من الصلوة سيما مع عدم الاحتياج الى شغل يهم
وعدم كونه في برد شديد وكذا الصوم سيما في الايام البارد القصيرة سيما اذا عمد ذلك تعود به حتى كان منكم مريضا او على سفر فعدة

من ايام اخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان التعليل دال على ان الصوم مع المرض ومع السفر عسر وانه في
في ايام آخر فانه عن المرض والسفر يسر ثم ان المرتبة الثانية وهو العسر كما اشرنا اليه اعم مطلقا من الضيق
فان كل ضيق عسر ولا عكس فان من حمل جهده وشرب دواء كريها في يوم مثلا يقال انه عسر له فلا يقال انه في ضيق او
ضيق عليه مولاه وكذا من يكون متمكنا من حمل مائة رطل اذا امر بحمل شيء مثلا ونقله الى فرسخ فيقال
انه عسر عليه ولكن لا يقال انه في الضيق نعم لو امر بحمله ونقله كل يوم يقال انه ضيق عليه وكذا الشيخ ان
يقال ان التوضي بالماء البارد في اليوم الشديد البرد مما يعسر ولكن لا يقال ان المكلف في ضيق من ذلك
والنسبة بين هذه المرتبة والمرتبة الرابعة التباين اذ لا يطلق العسر الا على ما يمكن فعله كما في لا يمكن
لا يقال انه عسر والمرتبة الثالثة اعم مطلقا من الرابعة اذ كل ما لا يقدر عليه ضيق ولا عكس
انه لا كلام لنا في هذا المقام في المرتبتين الاولى والاخيرة فان الاولى مما لا ريب في جواز التكليف
بها وحقيقة ولكن شيء هنا يعارض جوازه كما ان التكليف بالاخيرة منتف عندنا عقلا ونقلا بل ان انتفائه
من الرابع كلها ليس انتفائه من باب الاصل عن لزوم الحرج عنه بدليل نفي الحرج مطلقا بل جائز وانما الكلام
في المرتبتين الثانية والثالثة   قد ورد في كثير من الايات والاخبار المستفيضة الاخبار
في العسر والحرج اي الضيق في الدين والتكاليف ومقتضاها تلك الظواهر ولولا غير هذه الظواهر لامكن
هنالك كلام ولكن بعد ذلك ان اللازم العمل بعموماتها ويرجع في معنى العسر والضيق الى العرف والحكم بانتفاء
كل ما يعد في العرف عسرا وضيقا ولكن هنا كلاما اوجب الاشكال في المقام   ان نفيهما بالقران العزيز
كيف يجتمع مع ما نرى من التكاليف الشاقة والاحكام الصعبة التي لا شك لاحد في كونها عسرا وصعبا
حرجا وضيقا كالتكليف بالصوم في الايام الحارة الطويلة والحج والجهاد ومقاومة الالف الاثنان

ثم

انتفائها

بعنوان

والالم

والالم بالفرار ومقابلة الشجعان والتعرض للقتل في الميدان ومعلوم ابتلائه بلوم اللوام في اجرائه الحكم والتوضي بالماء البارد
في ليالي الشتاء سيما في الاسفار واستقبال الجهاد الاكبر مع احزاب الشيطان والمهاجرة عن الاوطان لتحصيل ما وجب من مسائل الحلال
والحرام وترك الرسوم والعادات المعتادة بين الانام المخالفة لما امر به الملك العلام الى غير ذلك   انا نرى ان الشارع رخص لنا
في بعض التكاليف بادنى مشقة لجهات هي في ابواب التيمم وغيره بل لاحظ في الاخبار الواردة عن الائمة التي ذكرنا بعضها من
نفيهم في بعض موارد الجزئية مستدلين بنفي العسر والحرج وكذا في كلام الفقهاء يرى مع ذلك حكمهم بسقوط التكليف في كونها
بالاذن والشدة من ذلك وهم الشارع عن [illegible] اجمالا او تفصيلا الى طائفة من الفقهاء في غاية قد يوجد في
كلماتهم توضيحا لهذا الخبار   ما ذكره شيخنا الحر في كتابه المسمى بالفصول المهمة بعد نقل طائفة من الاخبار في نفي الحرج
اقول نفي الحرج محمول على التكليف الجزم به في قواعد التكليف بما لا يطاق والا لزم رفع جميع التكاليف التي يتحقق فيها العسر
والحرج في جميع التكاليف وقد عرفت فساده واحتمل نفي الحرج بنفي رفع البدعة في ابواب التقية وهو خلاف بالنقل
وطريقتهم بل العقل يستكشف في موارد ذكرها في الجمال الخفي على المتتبع   ما ذكره بعض سادة مشايخنا طيب الله ثراه في فوائده
قدس سره بعد نفي الحرج واما ما ورد في هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية
على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يرتكبون مثل ذلك من دون التكليف
ومن دون عوض كالمحاربة للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطي على ذلك اجرة فاما زيادة الكلفة في هذه الى يسير وبالجملة فما جرت
العادة بالاتيان به وانما المقصد [illegible] لو خطر في نفسه كبذل النفس والمال فليس ذلك من الحرج في شيء نعم التعذيب
النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتهيات او نوع من انواع الادام ومثله منتف في الشرع انتهى اقول مدارك

والجهاد

قد طرف التنقيص من الاول لما كان الاول اقرالها فهذا التفريط فانه لو سلم انتفاء الحرج من بين التكاليف حيث انه يعتبر فيه
ودوام لما يشير اليه قوله على الدوام فلا تترك في وجود امور يشق على الناس وليس عليهم الا انه كنفي لما عرفت من ان فيها ما لا يدخل في
وهو المراد من الحرج كما عرفت فان رفع الاخلاق المذمومة والمجاهدة مع النفس سببا بالنسبة الى بعض الاشخاص ما لا يتحمل
من ضيق وحرج وحرج لاحظ كلمات الفقهاء بل لا خيار المستدل فيما ينفى الحرج يرى انهم لم يغفوا امور النفي الحرج بان الاصل
بكثير من كثير من التكاليف الثابتة واما ما ذكره من ارتكاب الناس لمثل ما من حيث عوض او بعوض يسير فهو غير مسلم في مثل
الحج والخمس والزكاة والصيام في الايام الحارة ونحوها واما الحارية للحمية فلا يدل على عدم عسرها وصعوبتها بل قد يرتكب امور اخرى
المشقة ظاهرة الشدة وجريان العادة بالاتيان بها في ذلك انما هو ليس مجانا او بعوض يسير كما لا يخفى ما ذكره البعض
الفضلاء المعاصرين وقد مر ذكره في فائدة نفي الضرر في سلمه الله بعد ذكر الاشكال والذي يقتضيه النظر بعد القطع بان
التكاليف الشاقة وانحصار الكثرة واردة من الشرع ان المراد بنفي العسر والحرج والضرر نفي ما هو زائد على ما هو لازم لطبايع
التكاليف الثابتة بالنسبة الى طاقة اوساط الناس المبرئين عن المرض والقدر الذي هو معيار التكاليف بل هي منفية
من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت والحاصل انا نقول ان المراد ان الله سبحانه لا يريد بعباده العسر والحرج الا من
جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال المتعارف الاوساط وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصلا او ثبت ولكن اصلا
على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان المراد ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كما في كثير من ابواب الفقه في العبادات
وغيرها كالقصر في السفر والخوف في الصلوة والافطار في الصوم ونحو ذلك واما من جهة التيمم لجواز العمل بالاجتهاد للغير
المقصر في الجزئيات كالوقت والقبلة ونحوهما وفي الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء اشراقي قد مر في العائدة المذكورة
ما يظهر به جلية الحال تحت المقصود والمقصد الذي المستفاد مما ذكره ان قاعدة نفي العسر والحرج من باب اصل البراءة حيث
الدليل او يكون مقيدا لغير التكاليف الثابتة ويكون موضع العسر والحرج المنفيين ما هو زائد على اصل طبايع

التكاليف

التكاليف ويكون محلاه نفي العسر والحرج من قبيل ترك مطلق ورد فيه نهي ونحوه فكل تكليف ثبت بالخصوص او العموم
العموم او التقييد او الاطلاق يكون خارجا عنه فلا ما كان عليه دليل عام او خاص لا تعارض قاعدة نفي
الضرر وهذا مناف لطريقة الفقهاء في استدلالاتهم بقاعدة نفي العسر والحرج بل منهم من
صرح ان قاعدة نفي الحرج ليس من باب الاصل الذي جاز الخروج عنه بدليل بل
بل لا يعارضها دليل اصلا كما يأتي نعم لو كان مراده انه بعد ملاحظة عمومات التكاليف وخصوصها
وملاحظة التعارض بينهما وبين ادلة نفي العسر والحرج اعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت
ترجيحه من التكاليف ~~الصعبة العسرة بقيامه لنفي العسر والحرج واعمال القواعد الترجيحية واخراج ما ثبت~~
~~ترجيحه من التكاليف الصعبة العسرة تقييدا~~ لكان صحيحا كما سنذكره ثم ان العسر
والحرج في الامور ما يختلف باختلاف الامور الخارجية فقد يكون شيء عسرا وحرجا ويصير باعتبار امر خارجي
سهلا وصعبة ومن الامور الموجبة لسهولة كل عسر وحرج كل ضيق مقابلته بالعوض الكثير والاجر الجزيل ولا شك ان كل ما
كلف به الله سبحانه يقابله ما لا يحصى للاجر من الجزاء والجنة فلعله غير مشاق لها وعلى هذا فلا يكون شيء
من التكاليف عسرا وحرجا وما لم يرخص الله سبحانه فيه بل وان شقة يكون من الامور التي لا يقابلها
اجرا ولا يستحق فاعلها عوض ولا ثواب جزيل ولا يخفى ان اللازم من ذلك ليس عدم معارضة
قاعدة نفي العسر والحرج شرح الله ولكن عدم ترتب فائدة على التمسك بها اذ كل ما ثبت فيه

التكليف عموما او خصوصا فلا يكون القاعدة فيه جارية ولذا لما كان التكليف ببعضها ممكنا كافيه وما لم يكن كذلك
ما التكليف فيه منقض من غير حاجة الى امر اخر بهذا المعنا فاليه اشار اخ انتفاء العسر والحرج من كل فعل باعتبار مقابلته
بالقوى الكثيرة في حيز المنع فانه لا شك ان النفس الاطواعي هو الحيوة ولا ريب ان التوقف في الحواة
مع قطع عضو منه كالرجل واليد الى غرضها التعاقل بعد قطع عضوه عن الاصل صعبا والتحقيق ان الامور الصعبة على قسمين قسم
يرد صعوبته ومشقته على القلب والخواطر من غير صعوبة فيه على البدن والجسم كالتعزر الممالك منه وهذا يرتفع صعوبته اذا اتى به
امرا خر اهم في القلب منه وقسم يرد صعوبته على البدن كتحمل شدة التعب وقطع العضو وامثال ذلك وهذا لا يرتفع
صعوبته وان قابله من الاهم ما هو بالغ ما بلغ لان القلب ايضا نائما يحمل مصاعب البدن فان قابله اهم منه لسهل تحمل
الصعوبة معه اى يرتفع صعوبته القلبية فلا يخرج من العسر والحرج هذا ما عرض عليه ما ذكره في هذا المقام والتحقيق انه امثال
لا حاجة الى ارتكاب هذه التاويلات بل الامر في قاعدة نفي العسر والحرج كما في سائر العمومات المخصصة الواردة في
كتاب الكريم والاخبار الواردة في الشرع القويم فان ادلة نفي العسر والحرج دالة على انتفائهما كلية الا انهما
لفظان مطلقان واقعان في موقع النفي فيفيدان العموم وقد ورد في الشرع التكليف ببعض الامور الشاقة
والتكاليف الصعبة ايضا ولا يلزم من وروده ... في المقام كما لا يرد بعد ... واحل لكم ما وراء ذلكم
الكافي في تحريم كثير مما وراءه ولا ... قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما تحريم اشياء كثيرة بل يخصص بادلة التحريم عمومه
عموم ذلك لكن ... فان تخصيص العمومات بمخصصات كثيرة ليس بعزيز بل هو امر شايع في ادلة الاحكام ان شاع
عليه سيرة طريقة الفقهاء ... الامر في سائر ادلة نفي العسر والحرج عمومات يجب العمل بها فيما لم يظهر لها

مخصص وبعد ظهوره

مخصص وبعد ظهوره يعمل بقاعدة التخصيص فلا يرد شيء من الاشكالين ولعل ذلك هو المقصود للاكثر لذا ...
في ذلك اذ لا اشكال في تخصيص العمومات بالمخصصات ولا يلزم هناك تخصيص الاكثر لمعرفة ان الامور الغير
الصعبة غير متناهية والتكاليف الواردة في الشريعة محصورة متناهية ومع ذلك اكثرها مما ليس فيه
صعوبة ولا مشقة كما بيناه واما عدم رضاء الله باذى منفعة في بعض الامور ورضاه بما هو اصعب منه
لمنفعة اخرى في بعض فلا يعلم ان عدم رضاه بالاول لكونه صعبا وعسرا بل لعله لامر اخر ولو علم انه لذلك
فلا منافاة بين عدم رضاه بمنفعة ورضاه على مشقة اخرى لمصلحة واما احتجاج الائمة الاطياب لنفي التكليف في بعض الامور
بانتفاء العسر والحرج فلعله احتجاجهم عليه لبعض الاشياء لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما ...
لعموم نفيه الحرج وعدم وجود ما يخصص ذلك ومن هنا يرتفع الاشكال في بعض الاحاديث الذي نفى الامام فيه
الحكم محتجا بكونه حرجا مع وجود ما هو اشق منه في الاحكام فان غرضه الاستدلال ليس انه منتفيا لكونه حرجا اذ لا يمكن
تحقق الحرج في الحكم بل المراد انه حرج فيكون داخلا تحت عموم قوله سبحانه ما جعل عليكم في الدين من حرج
فلا حكم بخلافه الا ان يوجد له مخصص لهذا الحكم واكثر تلك الاحتجاجات عنهم انما وقع في مقام الرد على العامة
العمياء ومن ذلك ... الوجه في احتجاج الفقهاء بانتفاء بعض الاحكام الجزئية بنفي العسر والحرج ولا يلتفتون
اليه في احكام اخر اصعب منه ... واذ عرفت ما ذكرناه من الاحكام فاعلم ان
... في الاحكام بالنسبة الى ادلة نفي العسر والحرج مثل ... في سائر العمومات فينبغي ان لا ...

والحرج وتحكم بانتفائهما فان الحكم عام عموما الا ما ظهر له مخصص وتتفحص عن مخصصات ادلة نفي الحرج والعسر فان

ظهر لهما معارض اخص منها مطلقا تخصيصهما به وان كان اخص من وجه او مساويا لهما فيعمل

فيهما بالقواعد التي صحيحة ومع انتفاء الترجيح ما هو المرجع عند الشك على الرأيين ثم ومفاد ذلك في نفي العسر والحرج

ما هو ظاهر من نفي معانيهما من الادلة فلا بد مما عرفت من اللغة والعرف ومن التفاسير الواردة من الاحاديث

ان العسر هو الصعب الشاق والحرج هو الضيق فمرجعهما في نفيهما الى العرف والعادة فكل ما يعد في العادة شاقا صعبا او ضيقا يكون

العسر او الحرج وما لم يحصل له فيه القطع لكن لا بد من حصول الظن بهما للتمسك بالاصل بل لا بد فانه عدم كون العسر من لوازم ما [illegible]

ملاحظة اوقات الحالات فانه قد يكون شيئا شاقا في وقت او حال دون وقت او حال بالنسبة الى شخص دون آخر فالعسر في العبد

من الوقت متفق وهو انه كان النفي صعبا فالعلة عند الاكثر الغالبي ولو لم يكن صعبا عند الاكثر فيه [illegible]

فهو ما علم فيه حال الاكثر ولا يكفي كونه صعبا عليه عنده او عند شخص اذ يجد لا تحقيق العسر الوقوع الذي هو [illegible]

عليه عند عامة الناس ثم اذا تحقق المنفي والمرتبة في قصد هذا بين الحكم بدخوله تحت عمومات نفي العسر والحرج [illegible]

من اذ في من جنس العسر والحرج او اعلاهما او المتوسط بينهما والعشرية ان يجد ما دهد والعسر الرجيح فلا دليل التكليف فان

لم يعارضها منه شيء اصلا يحكم بانتفائه قطعا وان عارضه وكان اخص منه خصص به ولئن كان بينهما عموم من وجه او تساوي رجح

التعارض وقد يرجح جنب التكليف بالاجماع ونحوه ولكن اللازم الاقتصار على القدر الذي يثبت فيه الاجماع فانه

قد يثبت بالاجماع التكليف في نوع منه مرتبة من المشقة ولا يثبت الاجماع في مرتبة فوقها فعليك بالاحتياط

التام وحاذر ما يظهر بما يرى في كلمات الفقهاء فانهم قد يستدلون بانتفاء حكم فيه اذ في مشقة بانتفاء العسر والحرج

ولا يشتبه لعن فيما بنوا انه من ذلك تكشف به. فظهر بما ذكرنا ان قاعدة نفي العسر والحرج في حيث سائر العمومات يجوز تخصيصها بالمخصص

فان قيل ان الاجماع عنه الادلة بل فيه ذكرنا فانهم قد اشتهر بنفي مساله ما يحتاج الى قرائن من فيه ينكره ولم يكن الوقوع اعلى الكثير [illegible]

المراد

أو حرجا اذ لا اصل بل اصالة عدم خروجه عن تحت عام تكليفي الذي يدل على ورود التكليف عليه ويلزم

عادة يحكم بذلك فلا يرد ما قد يتخيل ليستشكل من عدم انضباط قدر الحرج المنفي شرعا

العموم

نفي الحرج وان الخروج عنه جائز كما في سائر العمومات الواردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص دفع الحرج بهذه الشريعة

فقط والا لزم ان تكون مساوية لغيرها في الاشتمال على الحرج والضرر والفرق بالقلة والكثرة تعسف شديد واما على الاجماع

فلاجماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما فيه الحرج مخالف لما عليه اصحابنا من وجوب اللطف

على الله فان الغالب ان صعوبة التكليف المفضية الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب من المعصية بكثرة المخالفة ولان

الله تعالى رحيم بعباده واسع فلم يكلفهم ما لا يتجاوزه من الامور الشاقة وقد قال الله سبحانه ولا يكلف الله نفسا الا

وسعها انتهى **اقول** بالتحقيق ما ذكرنا من كون نفي الحرج والعسر اصلا يخرج عنه بدليل ولا يلزم منه مساواة هذه الشريعة

لغيرها في الاشتمال على الحرج لان الحرج له مراتب كثيرة منها ما يقرب الى العجز وعدم الطاقة فيمكن ان يكون المنفي وجوده في هذه

الشريعة بعض مراتبه كما نذكره في البحث الرابع **فان قلت** على ما ذكرت يجوز تخصيص هذه المرتبة ببعض من تلك العمومات

قلت نعم ولكن الجواز غير الوقوع والفرق انما هو في الوقوع وعدمه لا في الجواز وعدمه **واما** ما ذكره من اجماع المسلمين

على نفي الحرج في هذا الدين فالمسلم منه ما كان تكليفا بما لا يطاق او ما يقرب منه ولو جب ضيقا شديدا في غاية الشدة

واما ما دونه فلا كيف وقد عرفت تصريح بعضهم بكون جميع التكاليف الالهية حرجا وبعضهم بوقوع التكاليف الشديدة

في الدين وما اجمع عليه المسلمون هو ورود نفي الحرج في الشرع على سبيل العموم لا انه لا مخصص له **واما** ما ذكره من مخالفته لما

يجب على الله من اللطف فيه اغماض ونظر من مطالبة معنى اللطف والمراد منه وانه هل هو ما كان لطفا عندنا او في الواقع وان

لم ندرك وجه لطفه او نظن عدم كونه لطفا ولعل الواجب عليه ما هو اللطف في الجملة او كمال لطف **نقول** انه قد يترتب

على امر صعب وضيق سهولة وسعة كثيرة دائمية اعلى وارفع من هذا الصعب ويقتضي اللطف ح التكليف بالصعب الادنى

للوصول الى السعة الاعلى كالزام الاب ابنه الرؤف يضيق على ولده بحبسه في المكتب ومنعه من الاغذية المرغوبة له وامره

عند الكبر بالحجامة وقطع اعضائه لدفع الامراض **واما** ايجاب ذلك كثرة المخالفة فهو غير مناف للطف

فالتقصير من جانب المكلف ولو اوجب ذلك عدم التكليف لزم ان يكون مقتضى اللطف عدم التكليف لاستحقاقه المخالفة

ولا فرق فيها بين الكثرة والقلة مع انا نرى كثرة المخالفة بحيث تتجاوز عن الحد في الواجبات الا احد التكليف والا

قه سبحانه لا تكليف لا نفسا الا وسعها فالمراد بالوسع الطاقة كما عرفت مع انه لو اريد منه مقابل الضيق فهو ايضا كوا احد العمومات الصالحة للتخصيص

البحث السابع

في السند ان السيد السند المذكور قدس سره ذكر انتفاء التكليف بما فوق الطاقة في جميع الاديان وثبوته بالسعة في الجميع لا التكليف بقدر الطاقة والمراد به ما دون السعة ما لم يصل الى حد الاشاع بحسب العقل او العادة فلم يقع التكليف به في شرعنا لقوله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله دين محمد حنيف وقوله بعثت على بالحنيفية السهلة السمحة وقد وقع في الشرايع السابقة لقوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الاخبار في بيان التكليفات الشاقة التي كانت على بني اسرائيل ومن كان التكليف بالقياس اليهم حرجا واصرا وهي بالنسبة الينا كذلك لحظ الاول وحديث المعراج قول موسى عليه السلام لنبينا ان امتك لا يطيق لحديث الثاني وما في الاسر من بيان لبطة الاولين في الاعمال والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدائد الامور تفاصيلها وعلى هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما تختلف الحال على اختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس الينا لم يكن حرجا حيث شرع ولكن الاطمينان بنفي الحرج في هذا الدين كما هو الظاهر من الآية ودفع الاغلال والاصار ينفي ذلك انتهى قوله

اما التكليف بما فوق السعة ما لم يصل الى الاشاع بحسب العقل فلم يقع التكليف به في شرعنا ان اراد بعض مراتبه وهو ما كان في غاية الشدة وله استمرار ودوام فله وجه وان اراد مطلقا فمم وما استدل به عمومات للتخصيص قابلة وقوله وقد وقع في الشرايع السابقة وهو كذلك والفرق بين سائر الشرايع وبين شرعنا على القول بوقوع بعض مراتبه في شرعنا ايضا لا بحسب المراتب او بحسب بعض الاصار الخاصة فالمراد بقوله لا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا اي اصرا حملته او حملت مثله عليهم لا لمطلق الاصر وكذا في الاغلال اي خصوص الاغلال التي كانت عليهم او ما يشابهها

في العسر والحرج النفي

البحث الثامن

يمكن اختلاف العسر والحرج بالنسبة الى الاعصار والامصار كما يمكن اختلافهما بالنسبة الى الاشخاص والاحوال كما انه يكون شيء عسرا وحرجا بالنسبة لشخص دون آخر كالقوي والضعيف او بالنسبة لحال دون حال كالشاب والهرم او الصحيح والمريض كذا قد يكون شيء عسرا وحرجا في الان لا في الان

اوبلد

اوبلد دون آخر بحسب التعارف والتداول وحصول الملازمة وعدمه

البحث التاسع

اعلم انه المستفاد من ادلة نفي العسر والحرج والمشقة انهما موجبان للتخفيف وذلك يستعمل في موردين احدهما انهما موجبان الحكم بالتخفيف من الله سبحانه ولعدم كون ما فيه المشقة تكليفا لنا لعموم ادلة نفيهما وهذا يكون في كل مورد لم يتحقق دليل معارض لتلك العمومات والا ما تحقق فيه الدليل المعارض فيحكم بمقتضى التعارض وان شئت قلت انهما موجبان التخفيف من الله سبحانه بمعنى ان العسر والمشقة يوجبان في الواقع ان يخفف الله سبحانه الحكم بحيث ينتفي عنه المشقة كما هو مستفاد من قوله يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم في الدين من حرج ومن رأفة الله سبحانه بالنسبة الى عباده ومن عدم الاحتياج الى ان يجعل عبادة المشقة بل كما ان تكليفهم فانما هو لمصلحتهم ولازم ذلك ان يكون التخفيف فيكل مورد لم يستعقب المشقة مرتبة عظيمة يسهل معها تحمل تلك المشقة والا اذ لو كان كذلك لما اقتضى اللطف والرأفة التحميل وثانيهما انهما اوجبا وقوع التخفيفات الثابتة من الشريعة المطهرة وانتفاؤهما سبب للرخص الواردة في الشريعة والذي يفيد للفقيه في الفروع وظيفة المتكلم فيه هو ايجاب نفي العسر والحرج والمشقة للتخفيف بالاستعمال الاول واما الثاني فلا يترتب عليه للفقيه كثير فائدة اذ بعد ثبوت الحكم من الله تعالى لا جدوى كثيرا في درك انه للتخفيف ورفع المشقة وقد ذكر شيخنا الشهيد في قواعده كثيرا من جزئيات قاعدة نفي المشقة والحاجة لليسر ولكنه انما ذكرها على الاستعمال الثاني اعني ذكر احكام كثيرة ثابتة من الشرع مناسبة لان تكون شرعيتها للتخفيف والرحمة وهذا وان لم يكن في ذكرها كثير فائدة الا ان الكلام في فروعاتها التي من شان الكتب الفقهية ولكنا نذكر ملخص ما ذكره تبركا بكلامه ونكثير الفائدة

فائدة

[illegible] قال ان المشقة موجبة لليسر ومنه القاعدة يرجع اليها جميع رخص الشرع كاكل الميتة في المخمصة ومخالفة الحق للتقية عند الخوف على النفس او البضع او المال او القريب او بعض المؤمنين بل يجوز اظهار كلمة الكفر عند التقية ومن القاعدة شرعية التيمم عند خوف التلف من استعمال الماء او الشين او تلف حيوانه او ماله ومنها ابدال القيام عند التعذر في الفريضة ومطلقا في النافلة وصلاة الاحتياط على ما [illegible] ومنها مسح الرأس والرجلين بأقل مسماه ومنها ومن شم ابيح الفطر جميع الليل بعدما كان محرما بعد النوم ومن الرخص ما يخص كرخص العسر والمرض والاكراه والتقية ومنها ما يعم كالقصر في السفر والاباحة للميتة عند المخمصة ثم عند نافي السفر والحيض الحزم ومن الرخص السفر ترك الجمعة وسقوط القسم بين الزوجات لو تركهن مع عدم القضاء بعد عوده وقوة القضاء للمتخلفات لو استصحب بعضهن ومن

ومن الرخص اباحة كثير من محظورات الاحرام مع الفدية واباحة الفطر للحامل والمرضع والشيخ والشيخة وذو العطاش والتداوي بالنجاسات
والمحرمات عند الاضطرار وشرب الخمر لاساغة اللقمة واباحة الفطر عند الاكراه عليه مع عدم القضاء ولو اكره على الكلام في الصلاة
فوجهان ومنه الاستنابة في الحج للمغصوب والمريض المأيوس من برئه ومخالف العدو والجمع بين الصلاتين في السفر والمرض والمطر
والوحل والاعذار بغير كراهية ومنه اباحة نظر المخطوبة والجلية واباحة امهار الغير مع بذل الثمن بالتيمم من الاركان ولا سهام مع
عدمه عند الاشراف على الهلاك ومنه العفو عما لا يسلم الصلاة فيه مع دوام نجاسة وعن دم القروح والجروح الذي لا يرقا قال شيخ
التخفيف قد يكون للابدال كقصر الصلاة وترك الجمعة وصلاة المريض وقد يكون للابدال كالفدية الصحيح وبعض الناسكين في بعض المناسك
والرخصة قد يجب كتناول الميتة عند خوف الهلاك وقصر الصلاة والصوم او يستحب كنظر المخطوبة وقد يباح كالقصر في الاماكن الاربع
والمشقة الموجبة للتخفيف هي ما ينفك عنها غالبا فالمشقة التي لا ينفك عنها كالغسل في البرودات واقامة الصلاة في الطهيرات والصوم في شدة الحر وطول
النهار وسفر الحج ومباشرة الجهاد اذ مبنى التكليف على المشقة ومنه المشاق التي تكون على جهة العقوبة على الجرم وان ادت الى تلف
النفس كالقصاص والحدود بالنسبة الى الجاني والفاعل وان كان قريبا يعظم اليه استيفاء ذلك من قريبه والضابط في المشقة ما قدره
الشرع وقد اباح الشرع حلق المحرم للعذر كما في قصة كعب بن عجرة واقر النبي صلى الله عليه وسلم عمرو بن العاص التيمم لخوف البرد فليقاس بهما المشاق
في باقي محظورات الاحرام وباقي مسوغات التيمم وليس مضبوطا ذلك بالعجز الكلي بل ما فيه تضييق على النفس ومن ثم قصرت الصلاة وابيح
الفطر في السفر ولا كثير مشقة فيه ولا عجز غالبا فيجوز الجلوس في الصلاة مع مشقة القيام وان امكن تحمله على عسر شديد وكذا باقي
مراتبه ويقع التخفيف في المعاملات كما يقع في العبادات ومراتب الغرر فيها ثلثة احدها ما يسهل اجتنابه كبيع الملاقيح وهذا لا تخفيف
فيه وثانيها ما يعسر اجتنابه وان امكن تحمله بمشقة كبيع البيض في قشره وبيع الجدار وفيه الاس وهذا يعفى عنه تخفيفا وثالثها
ما يتوسط بين ذلك كبيع الجوز واللوز في القشر الاعلى والاعيان الغائبة بالوصف ومنه الاكتفاء بظاهر الصبرة المتماثل ومن
التخفيف شرعية خيار المجلس ومنه شرعية المزارعة والمساقات والقراض والاكال معاملة على المعدوم ومنه اجارة الاعيان
فان المنافع معدومة حال العقد ومنه جواز تزويج المرأة من غير نظر ووصف دفعا للمشقة اللاحقة للاقارب ومن ذلك

شرعية الطلاق والخلع دفعا للمشقة المقام على الشقاق وسوء الاخلاق وشرعت الرجعة في الطلاق غالبا لتتروى ولم تشرع في زيادة على
المرتين دفعا للمشقة عن الزوجات ومنه شرعية الكفارة في الظهار والحنث ومنه التخفيف عن الرقيق بسقوط كثير من العبادات
ومنه شرعية الدية بدلا عن القصاص مع التراضي كما قال تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة انتهى ما اورده الشافعي كلامه ملخصا وهو كما ترى
في التخفيفات الثابتة من الشرع ولم يذكر تفريعاتها للفائدة كثيرة في كونها تخفيفا اولا عـائدة قد اشتهر بين الاصحاب ان
الاحكام تابعة للاسماء فقيل معناه انه ينتفي الحكم عن حرمة الاسم بانتفاء الاسم وليس المراد انتفاء الحكم بانتفائه مطلقا ولو بدليل اخر
فان التخصيص بالذكر لا يقتضي تخصيص الحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة ولازم ذلك امكان اثبات الحكم بعد زوال الاسم بالاستصحاب
قال فلما لو كان دليل التسوية اي بين الحالين في الحكم اية او رواية او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فلذا
اذا كان استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالين في الحكم فان قلت لو كان الاستصحاب حجة
مع زوال الاسم كان الحكم ثابتا مع التسمية وبدونها فاي فائدة في التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة
السابقة على مورد النص كالتحريم بالنسبة الى العنب وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة وبالجملة لا يشترط في الاستصحاب بقاء
الاسم لعدم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطة بعد صيرورتها دقيقا والدقيق
بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وهكذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين
بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا واجرا والاسم لا يحكم في ذلك كما ليس باقيا قطعا وليس لو تنجس العنب ثم صار زبيبا
فانه يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع اسم وصف العنبية وليس الا الاستصحاب حكم النجاسة وعدم اشتراط
بقاء الاسم في حجية الاستصحاب اقول ما ذكره في مراد من تبعية الحكم للاسماء صحيح فانه ليس المراد منه انه يدل على انتفاء
الحكم بانتفاء الاسم حتى يكون معارضا لدليل اخر دل على ثبوته حال انتفاء الاسم ايضا بل المراد ان الحكم الثابت بجهة
هذا الاسم ومن جهة هذا الاسم ينتفي بانتفائه وذلك لا ينافي ثبوته بدليل اخر اصلا واما ما ذكره من امكان اثبات الحكم بعد
زوال الاسم بالاستصحاب فليس بصحيح لان من شرائط الاستصحاب المجمع عليها عدم تغير موضوع الحكم فاذا كان الشارع
جعل موضوع الحكم شيئا مسمى باسم فاذا انتفى الاسم ينتفي الموضوع فكيف يمكن الاستصحاب ولذا تريهم لا يستصحبون

في دوران الاحكام مدار الاسماء

نجاسة الكلب بعد صيرورته كلبا ملحا او العذرة دودا او ترابا او النطفة حيوانا والسر لزوم شرط الاستصحاب على ان كون الحكم مقيدا ثبت
غير محقق في الاحكام فاذا علق الشارع حكما على اسم يكون مقيدا به فكيف يمكن الاستصحاب بعد انتفائه ويستفاد ذلك من موثقة عبيد
بن زرارة عن الصادق عليه السلام في رجل باع عصيرا فحبسه السلطان حتى صار خمرا فجعله صاحبه خلا فقال اذا تحول عن اسم الخمر فلا بأس
به فان قلت تعليق الشارع الحكم على الاسم ليس من حيث الاسم نفسه بل من جهة الحقيقة التي يدل الاسم عليها ولازم ذلك انتفاء الحكم
بانتفاء الحقيقة لا بانتفاء الاسم وعلى هذا فاذا انتفت الحقيقة مع الاسم ايضا لا يستصحب كما في المثال الكلب والعذرة وان لم ينتف
الحقيقة يستصحب كما في مثال الحنطة والقطن قلت لا نفهم المراد من انتفاء الحقيقة فان اريد منه انتفاء الآثار والخواص التي لها كما قيل في دفع
الاشكال على استصحاب نجاسة الحنطة التي صارت دقيقا وعدم استصحابها اذا صارت رمادا فيلزم عدم استصحاب نجاسة اللبن اذا تبدل
بالجبن او الاقط او الماست وعدم استصحاب نجاسة العرضية الحاصلة للعصير لوقوع النجاسة فيه اذا صار دبسا وعدم استصحاب
نجاسة الكرم اذا صار عنبا لتبدل الحقيقة بهذا المعنى مع ان الكل متفقون على صحة الاستصحاب في هذه المواضع وكذا ان اريد تبدل
الحقيقة العرفية فان حقيقة الكرم غير حقيقة العنب عرفا وحقيقة اللبن غير حقيقة الاقط عرفا وان اريد بانتفاء الحقيقة انتفاء التسمية
فهو قد تحقق في الجميع وان اريد امر آخر فليبينه حتى ينظر فيه فما ذكره من ان فائدة التبعية انما يظهر في احكام الآحاد بعد تبدل الحقيقة لا تحقق
له قدر مضبوط مطرد ومن هذا يظهر ما في قوله لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم ولذا تراهم يستصحبون حكم الحنطة فانه لو لم يكن شرطا لم
لا يستصحبون حكم العذرة فان اجاب بعدم تبدل الحقيقة في الاول وتبدلها في الثاني فلم يستصحب نجاسة اللبن للجبن والكرم للعنب والتحقيق ان قلت
تعليق الشارع الحكم على هذه الاسماء من نص او دليل آخر يدل على اختصاص الحكم الثابت منه بالمسمى بهذا الاسم بمعنى انه المحكوم عليه بهذا الدليل فقط لا يقتضي
دلالته على انتفائه عن غير المسمى فلا يعارض ما يدل على ثبوته بعد انتفاء التسمية ايضا ولكن الاستصحاب لا يدل على ثبوته بعد انتفائها مطلقا لان حجية الاستصحاب
لان تعليق الشارع الحكم على اسم يجعله مقيدا به فيتغير الموضوع بعد انتفاء الاسم ولذا لا يستصحب نجاسة الكلب والعذرة بعد صيرورتهما ملحا وترابا واما
استصحاب نجاسة الحنطة والقطن والكرم فلانه لم يعلق الشارع الحكم على اسم الحنطة والقطن اصلا وليس هنا حكم معلق على ذلك بل يثبت الحكم على
افراد ذلك وليس موضوع النجاسة الثابتة من الشرع الحنطة من حيث هي حنطة ولذا لو قال لا تدخل البيت ما دام فيه حنطة يجوز دخوله اذا تبدلت
بالخبز ولذا لو نذر احد ان يصوم ما دام في بيته قطن لا يجب عليه الصوم بعد صيرورته غزلا وهكذا والحاصل ان في مثال الحنطة وامثالها
لم يعلق حكم شرعي على اسم الحنطة وهو السر في عدم الاستصحاب لا عدم تبدل الحقيقة ولا عدم اشتراط الاستصحاب ببقاء الاسم ومما ذكرنا يظهر
سر ما ذكره جماعة وهو الحق الموافق للتحقيق من الفرق بين الاعيان النجسة وبين المتنجسة في صحة استصحاب النجاسة بعد الاستحالة في الثانية وعدمها في الاولى

وهؤلاء

وهؤلاء في فسحة من الاشكال في الفرق بين الحنطة النجسة اذا صارت دقيقا وبينها اذا صارت رمادا وبين اللبن النجس اذا صار اقطا وبينه اذا صار جزء حيوان
مأكول اللحم وصار بولا له او لحما فانهم يقولون بصحة الاستصحاب في جميع تلك المواضع ويحكمون بالنجاسة الا ما دل دليل آخر من الاجماع ونحوه على الطهارة لعدم كون
الحكم الشرعي فيها معلقا على الاسم وكما الكلب اذا صار ملحا ونحوه فيحكمون بالطهارة الا ما دل دليل آخر على النجاسة واما من لم يتفطن بذلك ولم يفرق بين النجس والمتنجس
في ذلك المقام فقد وقع في حيص وبيص فتراه يحكم بطهارة الخشب بصيرورته فحما وبطهارة الحنطة بصيرورتها رمادا ولا يحكم بالطهارة بصيرورتها خبزا ويتعذر
بتبدل الحقيقة في الاول دون الثاني ويقول ان المراد بتبدل الحقيقة تبدل الآثار والخواص ويلزمه الحكم بطهارة الكرم اذا صار عنبا او اللبن اذا صار
اقطا مع انه لا يقول به ولو قال بعدم تبدل الحقيقة هنا قلنا لا نفهم الحقيقة المتحققة في الكرم والعنب وفي اللبن والماست والمتحققة في الخشب والفحم
عائدة اعلم ان الامور التي حكم فيها الشارع بحكم ما يمكن ان يتحقق بوجه في زمان او حال مقتضيا بعينه لعدمه في الزمان الثاني او الحال الثانية عائدة
من غير حاجة الى مخصص آخر ومنها ما ليس كذلك قطعا بل اذا وجد يحتاج عدمه وزواله الى علة واردة عليه مزيلة اياه وان شئت فلنسم الاول ما لا يكفي
وجوده في زمان او حال لوجوده في زمان آخر او حالة اخرى لولا المانع والرافع بل يحتاج وجوده ثانيا الى محقق ثان ومنها ما يكفي وجوده اولا لوجوده
ثانيا لولا المانع فالاول كالاذن والتوكيل ونحوهما فانه يمكن ان يكون المقتضي لوجوده في زمان او حال مقيدا بذلك الحال او الحال شرطا فيه فينتفي بانتفاء الحال
او الزمان ولا يكفي وجوده في الاول لوجوده في الثاني ولو لم يحدث مانع ورافع مزيل له ايضا بل يمكن ان يوجد اولا محدودا والثاني كالسواد والعلم
والجهل واليبوسة والرطوبة والجلوس وامثال ذلك فانها لا يمكن ان يوجد اولا محدودا بزمان ينتفي سواده محدودا بزمان او حال او علم محدودا
ويرتفع بعد انقضاء الزمان او الحال ولم يطرأ عليه مزيل او رافع او يتحقق الجلوس الكذائي واما قول الآمر اجلس غدا فهو يحقق التحقق وجوب
الجلوس المحدود دون نفس الجلوس والوجوب من قبيل الاول وكذا الحال في الامور الشرعية من الاحكام الشرعية والوضعية فان منها ما لا يقتضي
وجوده في زمان بقاءه في آخر لولا المزيل ومنها ما يقتضيه فلا يرتفع الا برافع فالاول كالوجوب والتحريم ونحوهما والثاني كالطهارة والنجاسة والحدث
والملكية والرقية وامثال ذلك فان وجوب شيء في زمان او حال او حرمته لا يقتضي بقاء الوجوب او الحرمة في زمان آخر او حال آخر وان لم يطرأ مزيل
ورافع بل يمكن ان يكون المتحقق اولا هو الوجوب المقيد بخلاف الطهارة وامثالها فان وجودها في زمان كاف في ايجاب بقائها في زمان بعد لولا ورود الرافع
عليها ولا يمكن ان يتحقق اولا محدودا بالحد لا اقول انهما مثل العلم والسواد ونحوهما لا يجوز ان يكون كذلك ولا يجتمع في علمه محدودا عقلا بل نقول
انه وان جاز ذلك في تلك الامور الشرعية عقلا ولكن حصل بالتتبع والاستقراء في ادلة الاحكام واخبار سادات الانام وكلمات علماء الاسلام
ومن ملاحظة طريقتهم وسيرتهم ان هذه الامور كذلك مثلا فانا نعلم الاجماع على ان الحدث اذا تحقق في زمان يكون باقيا الى ما لم يحدث عليه الرافع له وحدوثه
في الزمان الاول محقق لبقائه في الثاني لولا حدوث الرافع وكذا النجاسة والملكية ونحوها وهذا العلم حاصل من تتبع الادلة والفتاوى واستقراء
جزئيات المواد ثم انه لا يظهر الفرق بين هذين القسمين في الاستصحاب فان ما كان من الثاني يمكن استصحابه مطلقا وبعد وجوده لا يعارضه استصحاب
حال العقل بخلاف ما كان من الاول فانه لا يعلم ان المقتضي لوجوده في الاول اقتضاه مقيدا بوقت او بحال [illegible] او بدون سابقة او بحال كذا [illegible] او بالدوام

نجاسته مأذون دائماً او يجب عليك ابداً او قضاؤه مطلقاً نجاسته مأذون او يجب عليك كذا ففي الاول لا يمكن الاستصحاب وفي الثاني يمكن وان حصل الشك لمعارض
ولا يعارضه استصحاب حال عقد وفي الثالث يمكن الاستصحاب له لمعارض ايضاً ويلزم ذلك انه لو لم يعلم حال المقتضي وان قضاؤه بأي نحو من الانحاء الثلثة يرجع
الى ان الاصل في وجود شيء في زمان او حال وجوده بشرط الوصف حتى لا يصح استصحابه او ما دام الوصف حتى يصح وتحقيقه في الاصول واقسام ما كان
من القسم الثاني فلا يتصور فيه من الاقسام بل يستصحب دائماً الى ان يقطع بوجود المزيل والرافع له من غير معارضة استصحاب حال عقد له ايضاً عائدة
قد اشتهر بينهم ان الاستصحاب لا يعارض دليلاً اصلاً لا خاصاً ولا عاماً ولا مطلقاً ولا مقيداً ولا منطوقاً ولا مفهوماً وقيل استصحاب الحكم للنفي
للاصل فيثبت دليل شرعي رافع للحكم الاصلي ومخصص للعمومات ويتحقق المقام ان العمومات المعارضة للاستصحاب ثلثة اقسام احدها العمومات الدالة على
المزيلية والرافعية نحو ما براه ماء المطر فقد طهر وما اشرقت الشمس عليه فقد طهر فانه معارض لاستصحاب النجاسة ولا شك ولا ريب ولا خلاف في عدم
معارضة الاستصحاب لها ووجوب الالتزام بها في ترك الاستصحاب بها وتخصيص عموم عدم نقض اليقين بالشك بهذه العمومات ويقدم عليها اجماعاً بل لو
قلنا بان المعارض للعمومات الاستصحابية الجزئية الخاصة دون عموم عدم نقض اليقين بالشك تقدم العمومات ايضاً لان عمومها مخصص الاستصحاب مع خصوصه
بالاجماع لان الاستصحاب وان كان خاصاً ولكن بازاء هذا العموم في كل مورد استصحاب خاص معارض له فلو قدم الجميع لم يبق العموم بالمرة والخاص في مثل ذلك ليس مقدماً
على العام بالاطلاق بل المرجع الى المرجحات الخارجية كما اذا قال احد كل ما في البيت لعمرو فانه يخصص بقولك هذا الشيء مما في البيت لزيد اما
لو قيل هذا لزيد وهذا لبكر وهذا لخالد الى آخر ما في البيت لا يخصص عموم الاول بكل خاص لاستلزامه لغويته بل يرجع الى المرجحات وثانيها
العمومات المغيية بحال عدم العلم وحتى كقوله كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وكل شيء حلال حتى تعلم انه حرام ونحو ذلك فلا معارضة في معارضته النجاسة
او الحرمة الاستصحابية ولا خلاف ايضاً في عدم معارضتها للاستصحاب وتقدم الاستصحاب عليه لان الحكم فيها بالطهارة او الحلية مقيد بعدم العلم
والمفروض انه قد حصل العلم وخرج عن الموضوع فلا يشمله العمومات والحاصل ان المستفاد منها الطهارة في وقت ما هو قبل حصول العلم
فلا يفيد اذا حصل العلم وان انتقض هذا مع ان بالاستصحاب علمت القذارة وثالثها العمومات المطلقة نحو الماء طاهر وكل شيء طاهر
ونحو ذلك فقيل بتقديم الاستصحاب عليه معللاً بان الاستصحاب خاص والخاص وان كان استصحاباً مقدم على العام وان كان حديثاً او كتاباً فان قيل
مرجع الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك فهذا عام لا خاص قلنا الاستصحاب في كل شيء ليس الا ابقاء الحكم
الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء ولا يتعداه الى غيره وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاماً الا انه وارد في طريق الاستصحاب دليل نفس
الاستصحاب المستدل به والعبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا يلزم ان لا يوجد في الادلة الشرعية دليل خاص اصلاً
اذ كل دليل فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته وليس عموم قولهم لا ينقض اليقين بالشك بالنسبة الى افراد الاستصحاب الا كعموم قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا بالنسبة الى احاد الاخبار المروية فكما لا يوجب ذلك لان يكون الخبر الخاص الذي اختص مورده بشيء معين فكذا ههنا
ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا استصحاب

شغل

٥٦

شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الاصول والعمومات انتهى اقول مراده لزم ان النجاسة الاستصحابية في مورد خاص مدلول العدم نقض
اليقين بالشك لانه لا يوجب النجاسة وبدل عليها ودليل عدم النقض ادلة حجية الاستصحاب فان عدم النقض بنفسه لا يثبت النجاسة ما لم يثبت حجيته
وحينئذ فافراد عدم نقض اليقين بالشك بمنزلة افراد الاخبار وما يثبت منها من الحكم المستصحب بمنزلة مدلول الاخبار ولا ينقض اليقين بالشك
الذي معناه حجية عدم نقض اليقين بمنزلة اية النبأ التي مفادها كل خبر عدل حجة فما ذكره من ان الاستصحاب دليل حجيته ثم الاستصحاب الذي
يندرج تحته الاستصحابات الجزئية صحيح ولكن ما ذكره من ان العبرة في العموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة غير صحيح لان التعارض بين الشيئين عبارة عن التنافي
بين مدلوليهما الا بين خصوص المدلولين او بين عموم احدهما وخصوص الآخر او بين عمومهما ثم لو كان احدهما دليلاً لشيء معارض مع الآخر لا دخل في ان قولنا لا ينقض
اليقين بالشك معناه عدم نقض اليقين بشيء من افراد اليقين الذي نجاسته ما شئنا بالشك ولازمه الحكم بنجاسته وعموم هذا مناف بالبديهة لعموم كل ماء طاهر
لعدم جواز العمل بالعمومين قطعاً فيتعارضان ولا بد فيهما من الرجوع الى قواعد التعارض وكون الاول دليل حجية الاستصحابات الخاصة لا يوجب دفع التعارض او اغماض
النظر عن تعارضهما فان قلت هذا كله لكن لكون استصحاب نجاسة هذا الفرد من الماء الذي هو مدلول ادلة الاستصحاب اخص مطلقاً من قوله كل ماء طاهر وهو موجب لتخصيصه فيتحقق
كل ماء طاهر بغير ذلك الماء فلا يكون معارضاً لدليل هذا الاستصحاب ايضاً قلنا صلاحية تخصيص هذا الاستصحاب الخاص لذلك العموم انما هو بعد ثبوت حجيته والا فلا شك
انه لا يوجب تخصيصاً وحجيته فرع شمول دليل حجية الاستصحاب وشموله له بعد علاج التعارض بين هذا الدليل وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو الحق
بعد فلا يعلم شمول فلا يصلح للتخصيص فان احد عموم عدم نقض اليقين مع هذا العموم في مرتبة واحدة من الحجية وثابتة حجيتهما بطريق واحد فلا بد من دفع
التنافي بينهما حتى يعلم ما يندرج تحت كل منهما ولا يرد مثل ذلك في دليل حجية الاخبار لعدم التعارض بين الخبر الذي هو كاخبر الآخر فلنسبتهما الى دليل حجية الاخبار
المعارض للخبر الخاص واحدة وكل منهما يقتضي تخصيص الدليل بالاخر وهو موجب لطرحهما معاً وهذا بعينه حكم تعارضهما بنفسهما وكذا اذا كان تعارضهما
بالعموم والخصوص مطلقاً او من وجه وان كان المعارض لشيء آخر كالاجماع منقول او شهرة فكما يعارض ذلك الشيء دليل حجية الخبر لكن يعارض ذلك
الخبر دليل حجية هذا الشيء وبعد علاج تعارضهما يحصل الخاص بينهما ما يحصل بعد علاج تعارض الخبر بلا تفاوت وهذا هو السر في عدم التفاتهم الى تحقيق
معارضات الخبر مع ادلة حجيته بخلاف تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب هذا كله فرض تسليم منافاة الاستصحاب في كل ماء طاهر والا فالظاهر عدم المنافاة ايضاً
لان مقتضى الاستصحاب الخاص وكذا مقتضى ادلة حجيته عدم نقض اليقين بمجرد هذا الشك فمعناه انه مع مجرد كون نجاسته يقينية وشككت في بقائها فلا تنقض
اليقين بمجرد الشك لعلها اي لعل هذا الماء من افراد الطاهر ليس مستنداً الى الشك بل الى امر قطعي هو يقيني وكذا حكمك لانه مستند الى هذا العموم اللازم لا الى الشك
فان قلت يلزم ذلك طرح الاستصحاب في امثال ذلك المقام لان عدم التعارض فيظهر ولا دليل عليه قلنا تعارض العمومات مع ادلة الاستصحاب العموم من وجه ولازمه
طرحهما والرجوع الى الاصل ومقتضاه انه اذا تنجس التراب مثلاً لا يحكم بنجاسته لعمومات جعلت لي الارض مسجداً وطهوراً واذا تنجس حيوان لا يحكم بنجاسته
لعمومات طهارة الحيوان وامثال ذلك مع انه ليس كذلك قلنا نعم ولكن لو لم يكن مرجح للاستصحاب وما ذكره من الفقهاء السابقة من القطع بان النجاسة مستمرة
في شيء لا يحكم بانتفائها الا مع العلم بالطهارة مرجح للاستصحاب النجاسة وكذا في ... قبل النجاسة ولا ... فلا نم ترجيح الاستصحاب
فيه فلو قال احد ... وقلنا بان الامر ... لطلب ... المطلقة ... مقتضاه ان ... الاستصحاب ... وحجيته ... لم ... ايضاً ... ولكن حجيتهم ... في ذلك

مع الاستصحاب المذكور ولا نقول بتقديم الاستصحاب ثمّ لا يتوهم ممّا ذكرنا انه يجب الحكم بنجاسة الادهان النجسة والا لبعد
الاستحالة لعدم ورود ما دلّ على كونه مطهراً لان النجاسة كما يرتفع بورود حكم المطهر كذا يرتفع بانتفاء موضوعها من
الخارج عائدة من العوائد المشهورة بين كثير من الفقهاء حمل فعل المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وتحقيق المقام
فيها من المهمات ولا بد اولاً من بيان المأخذ فيها والكلام اولاً انه لا شك في وجوب حمل فعل المسلم في الجملة وقوله على الصحة
والصدق بمعنى ان الامر في بعض الموارد الكلية كذلك وقد وردت الاخبار في جملة من المواضع بذلك ومنها ما انعقد عليه
الاجماع كما قالوا في قبول قول ذي اليد في الطهارة والنجاسة والتذكية ونحو ذلك وكما في قاعدة كل ذي عمل مؤتمن في عمله
وكما في رواية الثقة الخالية عن المعارض في الاحكام وقبول الشهادة في الجملة وفي اقرار وما وقبول اقرار العقلاء على انفسهم وتصديق المرأة فيما تعلق
بنفسها والبناء فيما يوجد في اسواق المسلمين من اللحم والجلد على المذكى والاشياء الموجودة في ايديهم على الطهارة وامثال ذلك
وهي كثيرة جداً ولا كلام لنا في تلك الجزئيات في ذلك المقام فانها امور جزئية يتكلم في كل منها في موضعه من الفقه ولا دليل ولا
ولا يصح ان يكون بناء تلك الجزئيات على هذه القاعدة الكلية في حمل افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق كما يأتي وانما
المقصود هنا النظر في انه هل يثبت تلك القاعدة على سبيل الكلية حتى تكون اصلاً ومرجعاً في جميع تلك الجزئيات ولا يخرج عنه الا بدليل
فيعمل في كل موضع لم يكن فيه دليل على الاصل ويتبع فيه هذه القاعدة ام لا حتى يحتاج في كل مورد جزئي الى دليل آخر وعلى هذا فلا يصح لنا
التمسك في اثبات هذه القاعدة بالاخبار والادلة المختصة بتلك الموارد الجزئية بل لا بد من الدليل التام فلذا جعلنا ذلك
لا نذكر في مقام الاستدلال الادلة التي لها جهة اختصاص بمورد خاص نعم في مقام التمسك بالاستقراء نظر
للفائدة لهذه الادلة الخاصة ويأتي الكلام فيها اذا عرفت ذلك فنقول ان المتمسكين بهذه القاعدة يستندون فيها
الى الاجماع والكتاب والسنة اما الاجماع فلانا نرى العلماء على ذلك متفقين في كل الاعصار والامصار وهي
قاعدة مسلمة مشهورة بينهم يعولون عليها كثيراً من الاحكام واما الكتاب فمنه قوله عز وجل اجتنبوا كثيراً من الظن ان بعض

الظن

عائدة في حمل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق

الظن اثم واما الاخبار فكثيرة جداً من الصحاح وغيرها المنجبرة بالعمل منها المرسلة عن الحسين بن المختار عن ابي عبد الله
قال قال امير المؤمنين عليه السلام في كلام له ضع امر اخيك على احسنه حتى يأتيك ما يقلبك منه ولا تظنن بكلمة
خرجت من اخيك سوءاً وانت تجد لها في الخير محملاً ومنها رواية معلى بن خنيس عن ابي عبد الله
قال قلت له ما حق المسلم على المسلم قال صلى الله عليه وآله له سبع حقوق واجبات ما منهن حق الا وهو عليه
واجب ان ضيع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه نصيب الى ان قال والسابع ان يبر قسمه ويجيب
دعوته ويعود مريضه ويشهد جنازته ومنها رواية الشحام عن ابي عبد الله قال حق المسلم على المسلم الى ان
ويصح الى ان قال فاذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها رواية ابي المأمون الحارثي
اليماني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما حق المؤمن على المؤمن قال عليه السلام من حق المؤمن على المؤمن المودة له
الى ان قال وان لا يكذبه الى ان قال واذا اتهمه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها مرسلة
اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام عن محمد بن يزيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من اتهم اخاه فلا حرمة
بينهما ومن عامل اخاه بمثل ما عامل به الناس فهو بريء مما ينتحل ومنها رواية ابي حمزة قال سمعت ابا
عبد الله عليه السلام يقول الى ان قال ولا تقبلن في مؤمن قولاً وهو مقر على رجل من المؤمنين سوءاً ومنها ما دل على قولهم المؤمن
وحده حجة الى غير ذلك من الاخبار التي يذكر فيها في طي ما يأتي ومما يمكن الاستدلال به على القاعدة المذكورة
الاستقراء فان تتبع جزئيات الافعال في عبادات الناس ومعاملاتهم واعمالهم واقوالهم واخبارهم
ومناكحاتهم ومواريثهم وشهاداتهم يظهر ان الحمل على الصدق والصحة قاعدة كلية مسلمة ثابتة واللازم فيه تحقيق

رواية اخرى للتمالي عن ابي عبد الله قال اذا اتهم المؤمن اخاه انماث الايمان في قلبه كما ينماث الملح في الماء ومنها مرسلة

في بيان ما يختص من الاخبار

انهم ان ينظر فيما يحصل من تلك الاخبار وساير الاخبار الواردة في تلك المقام مما يوافق تلك الاخبار اد في خبرها
ومن الاية والاجماع والاستقراء حتى يتضح حق المقام فيها مقامان المقام الاول فيما يحصل من الاخبار
فنقول التحصيل من الاخبار المتقدمة مما يتعلق بالمقام امور سبعة الاول وجوب وضع امر اخيك على احسنه حتى ياتيك
ما يغلبك اي ما يمنعك عن حمله على الحسن ويجري غلبته ان يكون بحيث لا يمكنك حمله على الحسن ومرجعه الى ان يحكم بالحسن
وفي شمول ما يغلبك لما يرجح خلاف الحسن او يوجب الظن به وان لم يبلغ حد العلم احتمال قوي والثاني وجوب
قسم العلم والثالث وجوب عدم اتهام المسلم والمومن والرابع المومن في حمل حجة يجب العمل بمقتضا اقواله وافعاله
وجوب عدم اضمار السوء على اخيه ولازمه عدم تجويز الكذب عليه فيما يخبر عنه وعدم تجويز الفساد والبطلان عليه فيما
يفعله والسادس وجوب عدم الظن السوء بكلمة تكلم بها اخوك والسابع عدم تكذيب المومن والمراد بعدم الاتهام
السوء عدم العلم بمقتضاه والا فقد يخرج الاختيار عن تحت ذلك الاتهام وعدم ظن السوء ثم الاخيران لا يفيدان شيئا
في المقام لا العلم ظن السوء وعدم التكذيب اعم من ظن الخبر بالحمل عليه ومن التصديق فبقيت خمسة اخرى فيها
مع اغماض النظر عن ضعف جميع الاخبار الدالة عليها او بعضها وعدم ثبوت جابر لها من العمل والشهرة كما يأتي ان يجد محل
الاخير فيها على الاخ في الاسلام او الايمان وحمل الايمان على مطلق التشيع وان دلت الاخبار الدالة عليها على لزوم حمل فعل
المسلم او المومن مطلقا موضع فلا تلك تقاعن على الصحة والصدق الذاتي بازاء تلك الاخبار اخبار اخر موجبة
موجبة للتقييد في الموضوع وانه ليس فيما على اطلاقه فلا يجب حمل فعل كل مسلم او مومن او قوله على الصحة والصدق كموثقة
سماعة عن ابي عبد الله ع قال من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممن حرمت غيبته
وكملت مروته وظهر عدله ووجبت اخوته قال صاحب الوافي ره يستفاد من هذا الحديث من جهة المفهوم
ان من لم يكن بهذه الصفات لم يجب اخوته ولا اداء حقوق الاخوة معه ويؤيده حديث
الاختيار بصدق الحديث واداء الامانة وعليه اتحد العمل وبه يندفع الحرج ويسهل المخرج ويحكم ابن

الحديث

ابي يعفور قال قلت لابي عبد الله ع بم يعرف عدالة الرجل من المسلمين حتى تقبل
شهادته لهم وعليهم الى ان قال والدال على كل ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه
حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس
ويكون منه التعاهد للصلوات الخمس اذا واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة من المسلمين وان لا
يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم الا من علة فانها دلت بمفهوم الغاية الذي هو اقوى المفاهيم على ان
الرجل من المسلمين اذا لم يكن ساترا لجميع عيوبه ولم يكن منه التعاهد للصلوات الخمس وحفظ
مواقيتهن وحضور جماعة المسلمين لا يحرم تفتيش اموره وعيوبه وعثراته في افعاله واقواله
والظاهر ان ذلك ينافي الحمل افعاله واقواله على الصحة والصدق وروايه الثمالي عن سيد
العابدين علي ابن الحسين ع والحديث طويل يذكر فيه تفاصيل الحقوق وفيها وحق الناصح ان تلين
تلين له جناحك وتصغي اليه بسمعك فان اتى بالصواب حمدت الله وان لم يوافق رحمته ولم
تتهمه وعلمت انه اخطأ ولم تؤاخذه بذلك الا ان يكون مستحقا للتهمة فلا تعبأ بشيء من امره على حال دلت
على عدم الاعتماد في حال من الحالات بشيء من اموره كان مستحقا للتهمة والظاهر ان المراد بالمستحق للتهمة
ليس من علمت خلاف الحق فيه لانه لا يكون اتهاما بل الظاهر من المستحق للتهمة ان يكون المظنون في حقه ذلك بل
المستفاد من الاخبار المستفيضة بل المتواترة معنى ان كل فاسق مستحق للتهمة وحمل في الاخبار محلا للتهمة
ايضا ففي المرسلة عن ابي حمزة عن ابي عبد الله ع قال قال لي ابي علي بن الحسين ع يا بني انظر خمسة ابي م
فلا تصاحبهم ولا تحادثهم ولا ترافقهم في طريق ثم انه ع عد الخمسة الكذاب والفاسق والبخيل و
الاحمق وقاطع الرحم ولا شك ان النهي عن مصاحبة هؤلاء ومحادثتهم ومرافقتهم ليس الا لكونهم
مستحقين للتهمة وفي مرسلة الكندي عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين ع اذا صعد المنبر قال
ينبغي للمسلم ان يجتنب مواخاة ثلثة الماجن الفاجر والاحمق والكذاب فاما الماجن الفاجر فيزين لك فعله
ويحب انك مثله ولا يعينك على امر دينك ومعادك ومقاربته جفاء وقسوة ومدخله ومخرجه عار
عليك الحديث بل المستفاد من ذلك الخبر ونحوه ان المواخاة مع الفاجر منهي عنه ومع ذلك

فكيف يجب اداء حقوق الاخوة التي منها ذكره بقوله ضع امر اخيك بالنسبة اليه بل في الاخبار نفي الاخوة بين البر
والفاجر ففي مرسلة ابراهيم بن ابي البلاد كما ليس بين الذئب والكبش خلة كذلك ليس بين البر
والفاجر خلة وفي موثقة مسعدة عن ابي عبد الله لا ينبغي للمسلم ان يواخي الفاجر ولا الاحمق ولا الكذاب
وفي رواية عبد الاعلى عن ابي عبد الله لا ينبغي للمرء المسلم ان يواخي الفاجر واما الاخبار الدالة على
ان المؤمنين اخوة بنو اب وام كما في رواية المفضل بن عمر ورواية ابي حمزة او ان المؤمن اخو المؤمن
كما في موثقة ابي بصير وصحيحة علي بن عقبة او ان المسلم اخو المسلم كما في صحيحة الفضيل بن يسار ورواية
الحارث بن مغيرة وغير ذلك فلا بد من تخصيصها بتلك الاخبار ولو لم تخصص بها فليحمل على وجوب اداء حقوق
الاخوة وعدم الاهتمام بجميع ما في الاحاديث المتقدمة مع ان في المراد من المسلم والمؤمن في هذه الاحاديث
ايضا كلاما كيف وفي رواية علي بن جعفر ع قال سمعت ابا الحسن يقول ليس كل من قال بولايتنا مؤمنا ولكن
جعلوا انسا للمؤمنين وفي رواية جابر عن ابي جعفر ع قال قال لي يا جابر ايكتفي من انتحل التشيع ان
يقول بحبنا اهل البيت فوالله ما شيعتنا الا من اتقى الله واطاعه وما كانوا يعرفون يا جابر الا بالتواضع
والتخشع والامانة وكثرة ذكر الله والصوم والصلوة والبر بالوالدين والتعهد للجيران من الفقراء واهل المسكنة
الى ان قال من كان لله مطيعا فهو لنا ولي ومن كان لله عاصيا فهو لنا عدو وفي رواية ابي اسمعيل قال قلت
لابي جعفر ع جعلت فداك الشيعة عندنا كثير فقال هل يعطف الغني على الفقير ويتجاوز المحسن عن المسيء
ويتواسون قلت لا فقال ليس هؤلاء شيعة الشيعة من يفعل هذا وفي صحيحة سليمان بن خالد قال قال ابو جعفر ع
يا سليمان اتدري من المسلم قلت جعلت فداك انت اعلم قال المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه
ثم قال وتدري من المؤمن قال قلت انت اعلم قال المؤمن من ائتمنه المسلمون على اموالهم وانفسهم
وفي رواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من اصبح لا يهتم بامور المسلمين فليس
بمسلم ولكن الظاهر المستفاد من بعض الاخبار الاخر ايضا ان المراد بالمؤمن والمسلم المنفي عن
المذكورين غير مطلق الايمان والاسلام فالمناط ما ذكرنا من تخصيص الاخوة او وجوب اداء
حقوقها بمن ذكر في الاخبار المتقدمة فالثابت من ملاحظة تلك الاخبار والاخبار المقيدة

لحمل فعل المسلم او المؤمن او الاخ وقوله على الصحة والصدق ومقتضى الجمع بينهما حملها على تلك الاخبار المؤمن
العدل الثقة لا كل من صدق عليه عنوان الاسلام والايمان ويدل عليه اخبار اخر ايضا واردة في موارد جزئية
ستذكر بعضها هذا مقتضى الجمع بين اخبار الحمل على الصحة والصدق والاخبار المتقدمة وما يمنعها مما لم يذكر
والا فلاخبار الحمل على الصحة والصدق معارضات اخر ايضا موجبة لنفي العمل بها كرواية علي بن اسباط
قال قال ابو عبد الله ع لا تثقن باخيك كل الثقة فان صرعة الاسترسال لا تستقال وللهذه الرواية بعد تمام الوثوق
بالاخ فتخصيص الاخبار والاجمال في بعض والوثوق بالباقي يخرج الاخبار المتقدمة عن الحجية والهيئة ورواية
محمد بن هرون الجلاب قال سمعت ابا الحسن يقول اذا كان الجور اغلب من الحق لا يحل لاحد ان يظن باحد
خيرا حتى يعرف ذلك منه ومما لا شك فيه ودلت عليه الاخبار والاثار ان عصر الغيبة زمان الرسول المتر او من ظهور الائمة الاطهار
دار الجور واهله اغلب من الحق بل الغالب في تمام هذه الازمنة اهل الجور والعصيان فلا يكون ظن الخير باحد
ولا يكون هذا الا حتى يتحقق منه بعض افراده بخصوصه كما هو المظنون في حق اكثر اهل هذه الاعصار وقد ظهر من ذلك
انه لم يثبت من الاخبار في حمل فعل المسلم وقوله على الصحة والصدق قاعدة كلية تعم المسائل والعام واما
فيما يحصل من الاية والاجماع والاستقراء اما الاية فهي وان امرت بالاجتناب عن كثير من
الظن وافادت ان بعض الظن اثم ولا يلزم ذلك عند بعض الاجتناب عن جميع الظنون لاستدعاء
الشغل اليقيني للبراءة اليقينية الا ان المنهي عنه فيها هو الظن وهو غير مفيد لما نحن بصدده كما اشرنا اليه
واما الاجماع وان امكن ادعاؤه بل القول بثبوته في موارد جزئية يأتي الاشارة الى بعضها ولكنه على سبيل
الكلية كما صرح به الفاضل المولى محمد باقر الخراساني في الكفاية وغيره ثابت كيف وانا لم
نقف من غير بعضهم على التصريح بكلية حمل جميع افعال المسلمين واقوالهم على الصحة والصدق وكلام
الاكثر من طائفة من المتقدمين خال عن ذكر هذه القاعدة وان حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل
الخاص به وهو غير ثبوت الاصل الكلي ويكفيك في عدم ثبوت الاجماع ما ترى من الاكثر في الموارد الخاصة
كباب الشهادات والروايات والاخبار والاقوال من ذوي الايدي وذوي الاعمال في الطهارات
والنجاسات والذمائم والمنازعات والمطاعم والمشارب وغير ذلك انهم لا يكتفون في قبول

الاقوال وتصحيح الاعمال ويطلبون في الموارد الجزئية ادلة خاصة ويتكلمون فيها فان لم يجدوا رجعوا الى
الاصل ولا يتمسكون بهذه القاعدة الا قليل وبالجملة ثبوت الاجماع اما يكون بتصريح جماعة
يحصل من اتفاقهم العلم بقول المعصوم بهذه القاعدة الكلية ولكن لم نعثر على المصرح بها بحيث يوجب
اشتهارها ايضا او يكون بعمل الجميع في جميع الموارد التي هي مقتضاها بحيث يحصل العلم بالاجماع بسببه ولا شك
ان العمل في بعض الموارد لادلة خاصة لا يفيد اجماعا على الكلية لعدم ... قد يوجد في كلام بعض المتأخرين
ما يستفاد منه كون هذه القاعدة مسلمة متلقاة بالقبول والاتفاق في الالسنة وايهما بمجرد ذلك ليس الا محض
التقليد واما الاستقراء فالمراد منه اما استقراء الاحكام الواردة في الاخبار عن الائمة الاطهار او في
كلمات العلماء الابرار وشيء منهما لا يفيد في المقام لان التامة لا تتحقق والناقصة لو سلمنا كونه مفيدا فانما يفيد لو لم
يكن خلافه في موارد خاصة اخرى ازيد مما يوافقه ومع ذلك نسلم ان المناط فيه هو حمل فعل المسلم
او قوله على الصحة والصدق دون شيء آخر والامران منتفيان في هذا المقام فان الاخبار الواردة في
هذا المقام المضمار مختلفة فالحكم في بعضها موافق لمقتضى تلك القاعدة وفي بعضها مخالف لكليتها وان
وافق في الجملة وفي بعضها لا يوافقه اصلا كما لا يخفى على المتتبع في موارد النجاسات والشهادات والمنازعات
والدعاوي ونحوها ففي صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع قال سئل عن رجل جمال استكرى منه ابل وبعث معه بزيت
الى ارض فزعم ان بعض الزقاق انخرق فاهراق ما فيه فقال ع انه ان شاء اخذ الزيت وقال
انه انخرق ولكنه لا يصدق الا ببينة عادلة لعين ان الجمال يمكن ان يأخذ الزيت ويقول انخرق
الزق فلا يصدق قوله الا مع البينة وهذا صريح في عدم حمل قوله على الصدق وفي موثقة سماعة
قال سألته عن رجل تزوج امة او تمتع بها فحدثه ثقة او غير ثقة فقال ان هذه امرأتي وليست لي
بينة قال ان كان ثقة فلا يقربها وان كان غير ثقة فلا يقبل منه وهذا مخالف لكلية القاعدة
وكذا موثقة عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع انه سئل عن الرجل يأتي بالشراب فيقول
هذا مطبوخ على الثلث فقال ان كان مسلما ورعا مأمونا فلا بأس ان يشرب ... غير ذلك
... ويكفي ... الكلية ... الطهر ... العدالة والتعدد ونظائره

الحلف

٦٥

الحلف والاكتفاء في سقوط الدعوى عن ورثة الميت بيمين نفي العلم او الحكم بسقوطها مع عدم دعوى
العلم على الوارث وبلزوم الحلف في ما يدعيه لجهة انه موقوف على فقده وكون ذلك ولا العلم
في الموارد التي يكون الحكم فيها موافق لتلك القاعدة انه لا يوجب ما يقتضيه تلك القاعدة من لعله انما هو لخصوص
المورد او علة اخرى كما هو الظاهر من التخصيص بالحجة ... مرسلة يونس عن ابي عبد الله ع قال خمسة
اشياء يجب على الناس ان يأخذوا فيها بظاهر الحال الولايات والمناكح والمواريث والذبائح والشهادات
فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسأل عن باطنه قال صاحب الوافي في بيانه لعل
ان السؤال المتولي للامور غيره اذا ادعى نيابته او وصايته والمباشر للمرأة اذا ادعى زوجيتها والمتصرف
في تركة الميت اذا ادعى نسبه وبائع اللحم اذا ادعى تذكيته والشاهد على امر اذا ادعى العلم به ولا يدري من
هو لا يقبل اقوالهم شرط ان يكون مأمونا بحسب الظاهر انتهى ولا اثر فيهم حجة لا يتعدون في بعض الموارد
على المسلم الذي هو موضوع القاعدة كما في ذي اليد او في ذي العمل فيستوون في البناء على الصحة والصدق
بين المسلم وغيره من اليهود والنصارى والمجوس وبالجملة لا يعلم من مطابقة حكم الاخبار وفتوى العلماء
والاخبار في بعض الموارد لهذه القاعدة انه لاجلها ولا يثبت منها شيء ينفع في ثبوت القاعدة
وقد ظهر مما ذكرنا ان لا دليل على وجوب حمل افعال المسلم بل النفقة منه واقواله على الصحة والصدق
على سبيل الكلية بحيث يصير اصلا مأخوذا به لا يتخلف عن مقتضاه الا بدليل ولئن كان ذلك في بعض
الموارد بادلة خاصة من اجماع او كتاب او سنة كما في باب الذبائح والتذكية وقبول قول
ذي اليد وفي عبادة كل شخص ومعاملة بالنسبة اليه وامثال ذلك فاللازم في كل مورد التفحص عن
دليل خاص به او عام يشمله ولنختم الكلام هنا بذكر فوائد   الاولى قيل على القول بتنزيل افعال
المسلمين على الصحة يترتب على الصحة عند الفاعل لا مطلقا ولا عند المنزل والتوضيح ان الصحة
والفساد في كل شيء قد يختلف باختلاف الفاعل من جهة اختلاف حالات المكلف
ومن جهة اختلاف آراء المجتهدين فالاول كما ان الصلاة للمعذور متلبسا بالتيمم ولا ...
لفاقد الوضوء والثاني كما ان التذكية في ... قد تكون صحيحة عند مجتهد ... آخر ... المعذور

اول

الثابت هو تبرئ بل فعل كل مسلم على ما هو الصحيح في حقه لا الصحيح مطلقا هذا الكلام يجري في الموارد التي قد
التي يحمل فيها الفعل على الصحة ويقبل قول المسلم فيه ايضا وان لم يقبل بالكلية حمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة والصدق ثم اول ومن حالات الفاعل التي تختلف لاجلها الصحة والفساد
الجهل الساذج والخطأ والنسيان فلو تم هذا الكلام يكون هذه القاعدة موجبة لنفي مقتضى الجهل والخطأ
او النسيان عنه ويرجع حاصل القاعدة بالنفي التعدي الى اثبات الغير المشروع عنده وعلى هذا فيظهر ثمرة
في لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكذا الظاهر في ما يلزم في ترتيب الاحكام عليه في حقنا صحة
في حق الفاعل كاكثر معاملاته فان صحتها في حقه كافية في ترتيب الاحكام عليه في حقنا كما
ان من تزوج امرأة بعقد يكون الصحيح في حقه في ترتب احكام زوجته المتعلقة بغيره عليه
فيحرم على ابيه ويجوز له النظر اليها وان لم يكن العقد مما يكون صحيحا في حق الابن كما اذا زوجها الاب
بغير ولي والصحة على اجتهاده ولم يجوزه الابن واما في غير ذلك فلا يترتب عليه الثمرة كما
اذا غسل ثوبا وكان رأيه او رأي مجتهده كفاية المرة فلا يجوز لمن يوجب المرتين الحمل عليها
وعلى هذا فلا يكون طاهرا له وكذا في التذكية ونحوها وكذا يكون اللازم في الاقوال الحمل على عدم
تعمد الكذب فلا يلزم المطابقة للواقع فيها وينتفي اكثر الفوائد التي رتبوها على حمل اقوال المسلم
على الصدق عنه والتحقيق ان اللازم في تحقيق ذلك الرجوع الى دليل الحمل على الصحة والصدق
سواء قلنا به كليا او في الموارد الخاصة وينظر الى ما هو مقتضى الدليل وما يثبت منه كما انه
ان كان الدليل هو الاجماع يحكم بالقدر المجمع عليه لا مطلقا وان كان قوله من انهم اخاه يحكم
بما يوجب اسناد الاتهام فعل الانسان بالفاسد والكذب عمدا دون الخطاء
والنسيان والاسناد الظن لانه يجر حسن واد قد عرف عدم تمامية الدليل
على الكلية فلا بد تحقيق ذلك فيها واما الموارد الخاصة فهي التي يلزم فيها الواحد
الرجوع الى الدليل الخاص واتباع مقتضاه ولكن المستفاد من اكثر تلك الموارد
هو الصحيح والقبول والتوافق للواقع ولنفس الامر كما انه سبب عمل المسلم

في التذكية على الصحة والثابت من ادلته ثبوت التذكية في حق كل احد ولا يلزم عليه التحقيق عن
كيفية التذكية انها هي موافقة لرأي مجتهد المركضية اولا وهل اخطأ فيه اولا ولو كان اللازم
الحمل على الصحة في حق الفاعل خاصة لم يقبل من الناس شيء وكذا في تطهير كل احد ثوبه وبدنه فيجوز لغيره
ملاقاته وان احتمل ان يكون تطهيره لا بقليل مطهرا وهكذا وايضا ما ورد في بعض الاخبار من لقاء
سيد الساجدين الفراء العراقي عند الصلوة معللا باستحلال اهل الكوفة جلد الميتة بالدباغ ومن
عدم جواز بيع الجلد على انه مذكى اذا اخبر بائعه بتذكيته بل ينبغي ان يبيع بائعه بشرط التذكية
معللا بما ذكر فلا ينافي في ذلك اذ لا دلالة فيها على الحكم بعدم التذكية ولذا لبسه السجاد في
غير الصلوة في الاول ورخص البيع في الثاني قال الشهيد في قواعده بعد بيان قبول
خبر المسلم في امور انه يشترط في بعض الامور هنا ذكر السبب عندنا عند اختلاف الاسباب
كما لو اخبر بنجاسة الماء فانه يمكن ان يتوهم ما ليس بسبب سببا ولئن كان عدلا لا يعلم الا ان يكون
المخبر فقيها يوافق اعتقاده اعتقاد المخبر له ومنه عدم قبول الشهادة لشاهد باستحقاق الشفعة او بان بينهما رضاعا
محرما للتحقيق الخلاف في ذلك او بالتوبة شهرا بان زيدا يخرج او بكونه والصورة الكثيرة ويشكل منها ما لو شهدا
بانتقال الملك عن زيد الى عمرو ولم يتبين سبب الانتقال او بان حاكما جائز الحكم حكم بهذا ولم يبينه او شهدا
على انه باع عبدا من زيد انه عاد اليه من زيد ولم يبينه اقاله او بيعا مثلا وبالجملة لا ينبغي لهذا ان
يترتب الاحكام على الخبر وظيفته ان ينقل ما سمعه منها من اقرار او عقد بيع او غيره او ينقل ما راه
وانما يرتب الاحكام وظيفة الحاكم فان هو فقيه والحاكم مفوق الخلق الامر كما ذكره ولا بد
المبني للضابط فيه ان الدليل الدال على قبول قول المسلم كليا او في مورد لا يدل الا على وجوب قوله
على الحق والصواب والمطابقة لنفس الامر ولا شك ان المراد منه البناء على الحق معتقده ولحد
وزعمه وعلى هذا فان كان الامر مما يتفاوت الحق والمطابق لنفس الامر بتفاوت المعتقدات
فقد يكون حق عند شخص غير الحق عند آخر وبذلك تختلف حكمها فلا بد من بيان السبب حتى يتضح حقيقة الحال
وان كان الامر غير متفاوت بتفاوت المعتقدات عادة كالمحسوسات فليس يمكن في هذا

الثانية

اول

والمطابق لنفس الامر بناء على

يظهر عدم قبول شهادة الشاهد بالعلم بانه اعلم انه كذا الا ان اللازم من قبول قوله هو الصدق في انه عالم بكذا وعلمه
ليس حجة على غيره لا يقال انه اذا قال سمعت كذا ورأيت كذا فهو ايضا راجع الى اخباره بالرؤية والسماع ولازمه تصديقه
في ذلك وكيف يكون سماعه او رؤيته حجة قلنا الحجة هو الواقع الذي علمه او رؤيته او سماعه وهذه الامور
كاشفة عن الواقع ولكن الاول مما يتخلف الواقع عنه عادة كثيرا فلا حجية فيه بخلاف الاخيرين فان تخلف الواقع
عنهما خلاف العادة فلذا يكشفان عنه   فصل في مسئلة قبول قول ذي اليد في النجاسة واما قبول قول
ذي اليد فهو ايضا مما لم يظهر عليه حجة وتنزيل اقوال المسلمين وافعالهم على الصحة والصدق لا يكفي فان المراد
من ذلك حمل قوله على الصحة يعني مظنون الصدق ولا يلزم من ذلك ان يكون حجة على غيره في اثبات حكم
او تكليف او رفع ثابت موافق لاصل البراءة والحاصل ان افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها
الا ان يكون معارضة بمثلها او موجبة لتكليف او مستلزمة لضرر على الغير ولذا الكل تراهم لا يتحرزون
عما في يده من شيء او كونه زوجة او غيرهما الا ان يدعي عليه آخر فيحتاج الى قواعد امر فصل الدعوى والحاصل
من يحكم بالنجاسة يخفف عن ذلك [illegible] قوله يتنزل على الصدق وكذا فعله بالنسبة الى الف فاذا
اجتنب عن انائه وقال انه متنجس ليس لاحد ان يرد عليه ويقول ان اجتنابه صحيح وقوله صادق فيجب
ذلك بثبوت النجاسة الواقعية حتى يلزم غيره ايضا الاجتناب والانفكاك للاحكام المتلازمة في نظائره في غاية
الكثرة ولا ضرر فيه   وهو كلام مختل النظام فان قوله يعني مظنون الصدق ان اراد انه ليس تنزيل
افعالهم واقوالهم على الصحة والصدق حجة شرعية وما يقولون من التنزيل يعني انه مظنون الصدق فهو ايضا
نفي للتنزيل ومناف لقوله لو ذلك افعالهم صحيحة واقوالهم صادقة يعمل بمقتضاها لم يكن ذلك الظن
حجة ومناف لقوله ولا يلزم من ذلك الا ان كان حجة وان كان اراد ان مراد الشارع من حكمه بالتنزيل المذكور انه
مظنون الصحة والصدق ففيه ان الظاهر من الاخبار مع ان قال ذلك ولم يحكم بحجية ذلك الظن فهو ايضا
نفي للتنزيل ولم يحكم بحجيته فلا وجه لدفع الاصل به وان اراد انه وان حكم الشارع بذلك التنزيل
ولكن لكون ادلة الشرع ظنية يظن حكم الشارع بذلك فلا يدفع به الاصل ففيه انه على هذا يكون
كسائر ما ثبت من الشرع بالادلة الظنية التي يرفع بها الاصول ويثبت بها التكليف ومما ذكرنا يظهر وهن كلام

تخلف

الجواب

فائدة

قد تكرر في اخبار الاطهار واحاديث الائمة الابرار لفظ لا يصلح في ابواب العبادات و
المعاملات وغيرها وقد اختلف في ان مفاده هل هو الكراهة او الفساد والتحريم فصرح بعضهم بالاول
قال صاحب [illegible] في رد قول من استدل بالحرمة في مسئلة بحديث متضمن للفظ لا يصلح انه ظاهر في الكراهة
وصرح بعض اخر بالثاني قال بعض مشايخ المحققين في شرحه على المفاتيح في رد قول صاحب كتاب في
تلك المسئلة وما قال من ظهور لفظ لا يصلح في الكراهة محل نظر فان الصلاح في مقابل الفساد والفقهاء
يتبعون على ظهور الحرمة سيما القدماء كما لا يخفى انتهى وما ذكره هو الصحيح لوجهين   هو التبادر
فانه اذا قال الطبيب لمريض لا يصلح لك الغذاء الفلاني يفهم منه منعه عن تناوله
وان فيه المفسدة وينهاه كل من شاهده عن تناوله اياه وكذا انهم في مقام الاستخارة اذا طلب احد
من عالم الاستخارة لامر واذا قال له الاستخارة لا يصلح يفهم انه ممنوع وكفاك في اثبات ذلك تتبع كثير من
الفقهاء على ذلك وحكمهم بالحرمة بمجرد ورود ذلك اللفظ ومن هذا المحقق الشيخ ابو القاسم
استدل في المعتبر على عدم جواز الاستنجاء بالعظم والروث برواية ليث المرادي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال سألته عن استنجاء الرجل بالعظم والبعر والروث قال اما العظم والروث فطعام الجن وذلك مما شرطوا على رسول الله صلى الله عليه وآله
فقال لا يصلح بشيء من ذلك وكذا العلامة الحلي في المنتهى بذلك ورد من ناقش في الرواية بضعف السند بان الاصحاب
تلقوها بالقبول وهو يدل على اثبات الاصحاب جميعا الحرمة به وهو بمنزلة دعوى الاجماع عليه وكذا المحقق الثاني الشيخ علي
في شرح القواعد جعل ذلك دليلا على [illegible] الاستنجاء بالعظم والروث وايضا رد العلامة في المنتهى قول الشيخ بجواز الوضوء
باناء وقع فيه ما لا يستبان من الدم بصحيحة علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن رجل
رعف وهو يتوضأ فقطر قطرة في انائه هل يصلح الوضوء منه قال لا فانظر الى هؤلاء العلماء الذين هم من العارفين
بعرف العرب كيف فهموا منه الحرمة ثم بضميمة اصالة عدم النقل يثبت تمام المطلب بل يظهر من الاخبار تحقق
ذلك التبادر في عهد المعصوم عليه السلام كما في رواية البجلي اذا دخل سوق المسلمين اعني هذا الخلق الذين هم
يدعون الاسلام فاشترى منهم الفراء للتجارة فاقول لصاحبها اليس هي زكية فيقول بلى هل يصلح لي ان ابيعها
على انها ذكية فقال لا ولكن لا بأس ان تبيعها وتقول قد شرط لي الذي اشتريتها منه

انها زكية قلت وما افده ذلك قال استدل اهل العراق المثبتة الحديث انظر كيف فهم الراوي
من قوله لا يصلح انه مكروه واستفسر من سببه وقال وما افده ذلك واحتمال عدم وجود قرينة منع بالاصل
لتصريح اهل اللغة بان الصلاح خلاف الفساد ونقيضه فنفيه اثبات الفساد
قال الجوهري في الصحاح الصلاح ضد الفساد وقال والاصلاح نقيض الفساد والاستصلاح
نقيض الاستفساد خلاف المصلحة وقال في القاموس الصلاح ضد الفساد كالصلوح الى ان قال والمصلحة واحدة المصالح
الى ان قال واستصلح نقيض استفسد وقال في مادة فسد فسد كنصر وعقد وكرم فسادا وفسودا ضد
صلح الى ان قال وقال الطريحي في مجمع البحرين يقال صلح الشيء من باب قعد وصلح بالضم لغة خلاف
فسد وقال فيما دة فسد والمفسدة خلاف المصلحة ويؤيده ايضا شيوع استعمال لفظ لا يصلح فيما هو كالمعدوم
كما قول الفقهاء فيرد الادلة هذا لا يصلح للحجية او لا يصلح للنية ولا يصلح للمعارضة والمفسق لا
يصلح للامامة وهكذا ويؤيده ايضا شيوع استعماله في الاخبار ايضا في ذلك المعنى بدون القرينة
منها رواية ابي الليث وعلى المتقدم منها موثقة سماعة عن ابي عبد الله ع قال لا يصلح لباس
الحرير والديباج واما بيعه فلا باس به ويؤكده ايضا ما يدل عليه ان النفي حقيقة في نفي ما يدل عليه
المثبت والظاهر ان مثبته اي يصلح بمعنى يجوز فمعنى نفيه انه لا يجوز واما قلنا ان لا يصلح
يجوز فيه استعماله فيه في الاخبار فكثير منه الصحيحة على ابن جعفر ع عن اخيه موسى ع قال سألته
عن الرجل يصلح له ان يصيب الماء من فيه يغسل به الشيء يكون في ثوبه قال لا باس ورواه
عنه ايضا قال سألته عن بئر ماء وقع فيه زنبيل من عذرة رطبة او يابسة او زنبيل من سرقين
ايصلح الوضوء منها قال لا باس وموثقة عمار قال سألته عن الدن يكون فيه الخمر هل يصلح
ان يكون فيه الخل او كامخ او زيتون قال اذا غسل لا باس وعن الابريق يكون فيه خمر
ايصلح ان يكون فيه ماء قال اذا غسل فلا باس ورواية علي ابن جعفر ع ايضا قال
سألته عن الرجل هل يصلح له ان يصلي على البرق المعلق بين كلمتين وفيها وسألته عن
فراش حرير ومثله من الديباج هل يصلح للرجل النوم عليه الى غير ذلك ومما يضعف كونه للكراهة

ما ذكرنا من ان النفي حقيقة في نفي المثبت والمثبت باي معنى كان من المعاني المحتملة لا يثبت
من نفيه الكراهة ولو توهم الوضع الطاري للمنفي بدعوى الاصل معارض بان وقع النفي كثيرا في جواب
السؤال عن الاثبات فقال السائل هل يصلح ذلك فاجاب بقوله لا وليس هناك الا نفي المعنى الثابت
للمثبت ثم انه لا ينافي ما ذكرناه استعمال لفظ لا يصلح في الاخبار فيما يكره كثيرا لان الاستعمال اعم
من الحقيقة واستعمال الموضوع للوجوب والحرمة كالامر والنهي في الندب والكراهة في الاخبار متجاوز
عن حد الاحصاء وهذا ايضا من المؤيدات للمطلب فان استعمال اللفظ الموضوع للوجوب والحرمة في
الندب والكراهة تجوز شائع ذائع في الاخبار بخلاف عكسه فانه اما منتف او نادر جدا

فائدة

العبادة الآتي بها العبادة باجزائها وشرائطها اما يأتي بها مع العلم والظن المعتبر مطابقا
للواقع ولم يظهر خلافه اولا ولا كلام في الاول واما الثاني فاما ان يأتي بغير المطابق متعمدا فلا كلام
فيه ايضا وقوف وعبادته للنهي المقتضي للفساد بل وكذا امتثال وقته للواقع مع تعمد عدم المطابقة ان التعمق
لم ذكره في حكم الى ظل والى جهل المقصر الذي منه الشاك واما غيره فذكرنا ما خاطئ غير مقصر او جاهل
كذا او غافل او ناس فشمل الخطأ والجهل والغفلة والنسيان اما يتعلق باصل العبادة
او بجزئها او بشرطها وعلى التقديرين اما يتعلق باحكامها الشرعية او بموضوعاتها وحاصل
الاقسام اربعة وعشرون ولعدم فرق بين الجهل والغفلة والنسيان وكون مرجع الثلاثة
امرا واحدا هو الجهل وكذا اتحاد حكم الجزء والشرط لكون الجزء في الحكم كالشرط يرجع الاقسام
الى ثمانية لشمول الكلام في تلك الاقسام اما في المؤاخذة والعقاب على تقدير وجوب
العبادة او في الصحة والبطلان او في القضاء خارج الوقت او في الفعل والاعادة في الوقت
اما الاولان فاستوفينا الكلام فيهما في الاصول وما بسطنا في شرح تجريد الاصول وكتاب
وكتاب مناهج الاحكام وان الحق عدم العقاب والصحة واما الكلام فيها
في الاخيرين ولا كلام فيهما ايضا من جهة الدليل الخارجي بمعنى انه لا مانع ان يوجد
في بعض الموارد دليل خارجي على وجوب القضاء او الفعل والاعادة في الوقت

مع القضاء الخطأ او الجهل واللازم اتباع الدليل وان صح ما فعله اولا واما الكلام في مقتضى
الاصل ومع قطع النظر عن الدليل ولبيان ذلك نقول اما القضاء فلا يثبت
في المشكوك بامر جديد وليس فيما لا دليل فالاصل فيه عدم الوجوب مطلقا وذلك ظاهر
واما الاعادة والفعل في الوقت فهو قد يختلف باختلاف الاقسام المذكورة فنقول
فهو الخاطئ في الحكم الشرعي لاصل العبادة كمن فرض انه ثبت بدليل
شرعي مثلا ظن عدم وجوب صلاة صلوة الظهر على المسافر الى ان ثبت وظهر خطاؤه مع بقاء
الوقت وكذا اذا نظر بالصيغة الفارسية صلوة ركعتين في يوم معين وظن عدم لزومه ثم ظهر
خطاؤه مع بقاء ذلك اليوم بعد اداء اجتهاده بالزوم النذر بالفارسية فلا شك في وجوب
الفعل عليه وهو اجماعي ويدل عليه دليل توجه الامر اليه مع بقاء وقته اما بقاء الوقت فظاهر
واما توجه الامر اليه فلدخوله في الموضوع فانه اذا راى ان صلوة الظهر واجبة لكل مسافر ولو كان خائفا
فيصدق ذلك الموضوع عليه ويتوجه الامر اليه وكذا اذا اجتهد ان كل من نذر بالفارسية يجب
عليه الوفاء يصدق ذلك عليه ووقته باق فيجب عليه الامتثال
وهو الجاهل بالحكم الشرعي لاصل العبادة كمن لم يعلم وجوب صلوة الظهر او غفل عنه
او نسي او لم يعلم وجوب الوفاء بالنذر وظهر له الحال والوقت باق فهذا
ايضا مما لا شك فيه ولا ريب في وجوب الاتيان بالفعل وهو الخاطئ في الحكم الشرعي
للجزء او الشرط كمن ظن وجوب السورة في الصلوة او عدم وجوب الاستقبال او ستر
العورة فيها فصلى بدون السورة او غير مستقبل القبلة او مكشوف العورة ثم تبين له
خلافه مع بقاء الوقت فالاصل فيه وجوب الشرط والجزء المتروك اولا لانه
تبين له الخلاف ظهر له امر وهو ان كل مكلف يجب عليه الفعل مع هذا الجزء او الشرط
في الوقت المعلوم والمفروض بقاء الوقت فيكون داخلا في الموضوع فيجب عليه
~~المنقول فيه~~ ... ~~فاقد~~ فافعل او لا حيث ~~او لا ما مور~~ انه المامور به لانه

المامور به

لانه المامور به لانه لم يعلم في الموضوع انه المامور به ولانه في ذلك كلف بشيء آخر مامور به
في وقت آخر والحاصل ان ههنا امر مطلق ومقيد وكان الاول واجبا عليه في
الوقت الاول والثاني والثالث والمتصل في الموارد بان لو امكان المورد امر المقيد
بامتثال ذلك الشخص مع هذا الى انه ولا حاجة الى تغير اجتهاده فيجب عليه الفعل ثانيا
وان لم يكن كذلك بل غير على الفعل فلا لانه مقتضاه وجوب الفعل عام مع وجوب على المقيد
والاصل عدم وجوبه على مثل ذلك الشخص في الاول كان ظن اولا وجوب الصلوة
مطلقا فصلى قبل الزوال او لا الى القبلة او غير ساتر العورة او بدون السورة ثم
غير عن قوله اقم الصلوة لدلوك الشمس او صل الى القبلة او صل ساتر العورة او صل
مع السورة والوقت باق فيجب عليه الفعل ثانيا بشمول هذه الاوامر لمثل ذلك الشخص
باطلاقها وعدم دليل على الفعل بعرض صلاته اولا والاجزاء عن الامر الاول لا يقتضي
وجوب الاعادة لان ههنا امرين مطلق ومقيد والاجزاء عن الاول وجوبها اما هو مسلم في حق
غير مثل ذلك الشخص والثاني كان صلى قبل الزوال في احد الاماكن المذكورة ثم عثر على دليل
انه ممن عثر كلفه امرا بالمقيد مثل قوله الوقت شرط للصلوة او القبلة واجبة
عليها فيها او ستر العورة واجب في الصلوة او السورة واجبة فيها وكذلك فان مفادها
وجوب هذه الامور على من كلف عليه الصلوة وجوبها على مثل ذلك الشخص غير معلوم
ولا يتوهم انه يصير المطلقات على هذا التقدير مقيدة فيظهر ان الامر في قوله صل الموجب
للصلوة عليه اولا صل كذا او كذا فهذا الامر شامل باطلاقه لمثل ذلك
الشخص لانا نمنع صيرورة المطلقات مقيدة بحسب المعنى بل القدر الثابت
وجوب الفعل اما من الصلوة والمراد منها ذلك فلا كما حققناه في مبحث المطلق والمقيد من
الاصول فالمراد من المطلق الامر بالمهية ووجوبها ... ... الظهر ... ...

التقييد وجوب القيد ايضا لكن لا مطلقا بل على من وجبت عليه المهية مع
القيد فاذا انضم ذلك الفهم مع الامر بالمطلق يصير امرا آخر وراء الامر الاول
ويكون في قوة قولك صلّ ساترا للعورة واذا ثبت من لم يتذكر ذلك الشخص قلنا
لا نسلم ذلك بل المفهوم منه وليس القيد مجردا وجوبه حال وجوب المهية و
يكون المجموع في قوة قولك صلّ واستر عورتك في الصلوة التي تجب عليك
والى حصل الى حصول تغير الامر بالمطلق ثم ولا يكون امر زائد على المطلق
على من وجب عليه المطلق فاستطلاق والاظهر في عدم وجوب الاعادة اما اذا
كان دليل وجوب هذه الجزء او الشرط وجزئيته وشرطيته او
دليل وجوب الاصل الاجماع فانه واضح في عدم وجوب الفعل
ثانيا لانه على هذا التقدير يكون وجوب كونه مع ذلك الجزء او الشرط بسبب
الاجماع ولم يثبت الاجماع في حق مثل ذلك الشخص في هذا الوقت اقول
هذا التفصيل انما يتم في الامر الزائد على الماهية وما يتوقف عليه صحتها واما فيها فلا
لان الامر بالماهية امر بها مجتمعة الاجزاء والشرائط فاذا علمت مثلا ان
السورة جزء للصلوة او ستر العورة شرط لصحتها تعلم ان معنى قوله صلّ فعل
الاركان المخصوصة مع السورة ساترا للعورة بالكونها وجوب السورة والستر
فيكون الامر بالصلوة امرا بالاجزاء المنضمة مع السورة المقارنة مع الستر وذلك الامر
يشمل ~~نقل هذا~~ الشيخ الذي كلامنا فيه ايضا فيجب عليه الاعادة من غير فرق بين
ان يكون ~~دليل~~ دليل الاجماع الوجوب الاصلي او غيره نعم لو كان دليل
الجزئية والشرطية الاجماع واختلف فيها للجهل فانه لا يتم حكما الى حصل
ان الحكم بالاعادة والامر في الجهل بالشرط الشرطية او جزئية فقطعي او اطلاقا
وهو الجهل بالحكم الشرعي للجزء [illegible] الشرطية او جزئية

ووجوبها على مثل الشخص وحيز [illegible] المنع فان [illegible] وجوب المهية مع

في القعد [illegible]

مثل الشخص

[illegible]

65

او الشرط لكن لم يعلم وجوب السورة او القبلة في الصلوة وصلى بدونهما ثم
ظهر له الحال مع بقاء الوقت فلو ايضا كالقسم السابق في وجهه مما مر فانتم في هذه الاقسام
الاربعة لو انعكس حال الخطاب او الجهل بان ظن الوجوب دالا به ثم ظهر عدمه
فلا اشكال في عدم وجوب شيء ثانيا الا اذا كان الجزء او الشرط الزائدة مما يبطل به
العبادة وهو الخارج عن موضوع [illegible] مع تبيين الحال في الوقت
لكن تذكر شيئا وظن بدليل انه الصدقة واتى بها ثم تبين له انه اربع ركعات
في يوم الجمعة والوقت باق او ظن ان صلوة الظهر امر آخر وراء هذه الهيئات المخصوصة
بدليل واتى بها وظهر له الحال مع بقاء الوقت فلا شك في وجوب الفعل ثانيا
في الوقت لان الظاهر في ثاني الحال ان نفس المامور به هو ذلك الشيء الآخر وان معنى
قوله صلّ يعني يجب عليك تلك الهيئات المخصوصة وان الواجب عليه بالذات
هو الصلوة وهو باطلاقه من يشمل ذلك الشخص ويمكن له الامتثال فيجب عليه الفعل الآن ويكون
دليل وجوب الفعل الاجماع كما لا يخفى فان قلت لا شك ان كل واحد متعبد بتكليفه
فالامر بصلوة الظهر مثلا امر بالاتيان بما ظن انه صلوة الظهر فاذا ظنها امرا آخر وراء الهيئات
واتى بها فقد اتى بما هو امر به والاتيان بالمامور به يقتضي الاجزاء قلت نعم يقتضي الاجزاء عن
المامور به بذلك الامر واما اذا تبين له ان الهيئات المخصوصة فالتحصيل لو ذلك الفهم امر آخر
والوقت باق يجب عليه الاتيان به والحاصل انه يفهم في الوقت ان الشارع قال افعل
هذه الهيئات المخصوصة وهو باطلاقه يشمل ذلك الشخص ولم يفعله بعد ويمكن له الفعل
فيجب عليه فان قلت لما كانت متعلقات التكاليف امرا واحدا الامور المعلومة فمعنى
صلّ افعل ما علمت انه صلوة سواء كانت المعلوم هذه الهيئات المخصوصة او غيرها وقد
اتى بما علم ولا تكرار في الامر ولا يجب عليه شيء آخر قلت لا نسلم [illegible] بل معنى افعل
الهيئات المخصوصة ان علمت انها صلوة ولا افعل غيرها ان علمته صلوة [illegible]

من لفظ مطلق يوجب الاتيان لبزومه الامتثال بل القدر المعلوم باعتبار اشتراط
التكليف به ما ذكرناه واعلم ان الصلوة من الماهيات المخصوصة يجب فعلها ثانيا فان قلت
يعلم انه ليس المطلوب هناك الامر واحد قلنا معلومية ذلك ممنوعة وانما هو لو مثل ذلك الشخص بل هنا امران
كما ذكرنا
وهو الى امر بموضوع اصل العبادة كمن اتى بشئ مثلا صلوة الظهر غفلة او نسيانا ثم
تبين في الوقت خطاؤه ووجوب الاعادة عليه ودليله واضح مما سبق
وهو الخطاء في موضوع الجزء او الشرط لكونه على قسمين احدهما ان يخطا في مفهوم الجزء او الشرط
كمن ظن ان المراد بالمغرب غروب الشمس وصلى ثم تبين له مع بقاء الوقت ان مفهومه
زوال الحمرة او ظن ان القبلة ما بين المشرق والمغرب كما في العراق لا جوانا المشرق
ثم ظهر له انه ليس ساتر له ان ذلك قبلة المتحير وقبلته بحرف عن الجنوب الى المغرب
كثيرا او ظن ان ستر العورة يتحقق مع اللباس الحاكي ايضا ثم ظهر انه ليس بساتر
او ظن ان السورة الواجبة في الصلوة صادقة على آية من السورة ايضا ثم ظهر له خطاؤه
وثانيهما ان يخطى في مصداقه كمن علم ان المراد بالمغرب زوال الحمرة وظن حصوله قبل
حصوله وصلى ثم تبين خطاؤه او علم ان القبلة الجهة المخصوصة للكعبة وظنها في سمت
وصلى اليه ثم ظهر خطاؤه وهكذا فان كان من القسم الاول فالظاهر وجوب الفعل ثانيا مع بقاء
الوقت ودليله يظهر مما مر في القسم الخامس فان قول الشارع صل حين المغرب عام لكل احد
فاذا صلى او لا يحصل له زوال الحمرة بظن انه المغرب وتبين خلافه مع بقاء الوقت يعلم ان معناه
صل حين زوال الحمرة ولم يمتثله بذلك المعنى والوقت باق والدليل عام فيجب امتثاله
والمناقشة بكون كل احد متعبدا بظنه ظهر دفعها مما سبق في المسئلة الثانية ان كان من القسم
الثاني فالظاهر بادى النظر ان الاصل عدم وجوب الفعل ثانيا اذ ليس هناك
الامر واحد

بل امر واحد هو الصلوة حين علم بزوال الحمرة وقد اتى بها وامتثله وان اخطا في ذلك العلم وليس هو مسببا لتعلق امر اخر والحاصل
ان معنى صل حين المغرب او حين زوال الحمرة انه صل هذا الحين اذا علمته هذا الحين وقد علمه وصلى فامتثل ولم يتبدل عنه شئ في الخطاب او المحتمل
ذلك وهذا هو الفرق بين ذلك وبين ما تقدم فان في السابق تغير علمه في فهم الخطاب وفي كل حال مكلف بمقتضى فهمه بخلاف ذلك والتحقيق وجوب الاعادة فيه ايضا
لان مقتضى صل في زوال الحمرة انه يجب علينا الاتيان بهذا الامر مع بقاء وقته والوقت باق والمفروض انه لم يعلم انه اتى بذلك المامور به وان
اتى بالصلوة في زوال الحمرة المظنونه ولكنه امتثال لامر اخر معلوم بدليل العقل وهو ان كلما علم فهو تكليفه واما ذلك الامر الصادر
من الشارع فمقتضاه ليس الا الاتيان بالصلوة في زوال الحمرة الواقعية بشرط العلم بها والمعلوم له انه ما اتى بذلك الامر وانما اتى بالامر المعلوم بدليل
العقل فيجب الاتيان به وهو الى ما بموضع الجزء او الشرط كمن صلى حين سقوط القرص مع جهله بانه الوقت او بعد زوال
الحمرة غير ملتفت الى الخلاف او مع جهله بزوال الحمرة وعلمه مع علمه بان المغرب انما هو زوال الحمرة غير ملتفت الى احتمال القبلة الا عالما
يقتضى
او مع النسيان لذلك والاصل في جميع ذلك وجوب الاتيان بالفعل بعد تبين الحال لتعلق الامر به وامكان امتثاله واما صحة ما اتى به فهو لا
تعلق به
لا يجزى عن ذلك الامر لانه اما في بدليل العقل الحاكم بعدم التكليف في الغافل ونحوه لا يجزى قطعا بتعلق تكليف يتعلق به حد هذا امر
بدليل الشرع غير ممتثل فيجب الاتيان ثم ان بعد الاحاطة بما ذكرنا يظهر لك قوة القول بوجوب الاعادة مطلقا كما يظهر من ابن ادريس
في السرائر مستدلا بان حكم الامر باق في ذمته وما فعله غير مامور به لا يسقط عنه الفرض فيجب ان يفعل ثانيا
ما دام الوقت باقيا لقدرته عليه كما يظهر ضعف القول بعدم الوجوب مطلقا مستدلا بانه متعبد بظنه ويعلم جواب الاستدلال
فوائد الاول لو صادفت عبادة بعض هؤلاء الواقع اتفاقا كالغافل والناسي والجاهل بالحكم وامثالها
اذا فعل الفعل مع الغفلة او النسيان او الجهل بالحكم فصادف الواقع فهل يجب عليه الاعادة في الاقسام التي كانت فيها الاعادة الظاهر

لا اصالة لعدم اشتراط العلم بالمطابقة وقد ابيم الا ان يكون ذلك مع خطاء او جهل مقارن مع تقصير الموجب للنهي المفسد
للعبادة الثانية لا فرق فيما ذكرنا في الخاطي المنسي خطاؤه في الوقت من وجوب الاعادتين ما اذا تبين خطاؤه بالعلم
بالواقع او بالاجتهاد الثاني الذي هو حجة في حقه بمجرد ان الدليل المذكور فيه في الموضعين والمحقق الثاني الشيخ علي في بحث
القبله من شرح القواعد بعد لزوم الاعادة في صورة تبين الخطاء بالاجتهاد مطلقا قال لان الخطاء وهو عدم مطابقة
الواقع لم يظهر بمجرد الاجتهاد الثاني للاول لامكان كون الخطاء هو الثاني ووجوب العمل به ظاهرا للتعبد بالاجتهاد
لا يقتضي صحته في نفس الامر انتهى وهو ضعيف غايته اذ دليل وجوب الاعادة فيما يجب لم يكن ظهور كون الفعل الثاني مطابقا
للواقع بل كان هو تبدل اجتهاده وصيرورته حكم في حقه ظاهرا الثانية لا فرق في وجوب الاعادة فيما اذا كان المعلوم في الوقت خطاؤه
او جهله منجزا لمقتضى اعتقاده او لمقتضى الاستصحاب اذ مقتضى الاستصحاب ليس باقوى من مقتضى العلم
ولا يتوهم ان الشارع اقام المستصحب مقام الواقع اذ ليس كذلك بل اقامه مقام العلم فقال لا تنقض اليقين بالشك وحا
هذا يكون معنى قوله صل قبل غروب الشمس انه صل ان علمته او استصحبته وبعد ظهور الخطاء يعلم انه لم يصل
بل صلاته بعد الغروب الشمس باستصحاب عدمه فيجب في ذمته الوقت [illegible] اذا نقل عدل اجماعا على امر فمورد الاجماع
المدعى هو مراد الناقل من اللفظ فيجب الفحص عن مراده منه لا عن مراد الشارع من هذا اللفظ اذا اطلقه
كما اذا قال فقيه يجب ستر العورة في الصلوة اجماعا فاللازم على من يقول بحجية الاجماع المنقول الفحص عن مراده
لا ان الفقيه الفقيه من العورة دون المراد الشارع منه اذا اطلقها فلو علم ان الراجح عند هذا الفقيه هو ان العورة
هي القبل والدبر فيقول ذلك مورد دعوى الاجماع دون غيره وان اقتضى الترجيح عندك كون العورة في اللغة او عرف
الشرع من السرة الى الركبة اذ لا يدل دعوى حصول الكشف المدلول عليه بلفظ الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع ولا وجه

لاجزاء

47

لاجزاء قواعد اللفظية بالنسبة الى هذا الامر بثبوت انها عرف الامام او الناقل فان الاجماع المنقول على فرض حجيته لا يثبت الا الكشف عن
رأى الامام بالحكم الذي ذكره الناقل فلا تجري القواعد اللفظية في كلام الناقل الا في كلام الامام ولكنا الكلام في لفظ السنة اذا كان الراجح
في نظرنا ان معناه ما يشمل الجميع الخ ولكن كان الراجح في نظر الناقل انه ما يشمل الشيء فمورد دعوى الاجماع هو الاخير دون الاول ومن
هذا القبيل اذا ادعى الاجماع على وجوب الغسل وكان الراجح عدم اعتبار الدلك في الغسل فمورد دعوى الاجماع هو ذلك المعنى ودون
ما تضمن الدلك الخ وكذا الكلام فيما اذا علم الاختلاف في مصداق اللفظ بين الفقهاء وان لم يعلم خصوص الراجح في نظر الناقل نعم قد يوجد في المقام
قرينة على ان مراد الناقل انه قد تحقق الاجماع على صدور هذا اللفظ من الشارع حتى يجب اجراء القواعد اللفظية بالنسبة اليه بمجرد دعوى الا خلاف في
بين الفقهاء في معنى اللفظ لا يبعد قرينة الارادة صدور هذا اللفظ لتكثر النقل الاجماع في مقامات يكثر فيها الاختلاف حتى من الناقل الخ
مما ١ مما استدل به بعض الفقهاء في مقام اثبات الحكم الذي يتعسر الا ان لتعذره قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
وقوله الميسور لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والاول مروي عن النبي ص والثانيان عن علي ع نقل الثلثة في
غوالي اللئالي والكلام فيها اما في حجيتها او في دلالتها اما الاول فنقول لا شك في عدم اعتبار مثلها لاجلها من حيث
السند لا من حيث وجودها في اصل معتبر ولكن تصدى بعضهم لاثبات حجيتها باشتهارها اي الاستدلال بها بالعمل فقال انها تمسك
الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وهو يعلم الطعن في السند اصلا ومع ذلك اشتهرت التسميتها على السنة [illegible] يتمسكون بها في
محاوراتهم ومعاملاتهم غير نكير فهي بالعمل مجبورة وبالشهرة متقوية فتكون حجة ورد عليه انه ان اريد بانجبارها بالشهرة المتينة
فهي ليست مشهورة الا في السنة المتأخرين وهي غير كافية بل اشتهارها عندهم ليس الا كنقل بعضهم من بعض في مقام الاحتجاج وحده وهذا ليس
من الشهرة الجابرة فانه لو ذكر واحد حديثا ضعيفا ثم ذكره الجميع نقلا عنه وعدوا لا اشد لانه لا يحصل به الشهرة المتينة الجابرة وان

الثلثة من ذلك القبيل كما ترى انه يستدل تارة بالاول في مقام اثبات كون الامر للندب وذكره الباحث نقلا منه ورد عليه وكذلك الثاني ان
واذا اريد الثمرة المترتبة على ممنوعية وان كان الفتوى في بعض جزئيات مسألة مشهورة وهي غير مستند الى الدليل فان المراد هو عدم حجية تلك
الاخبار وعدم صلاحيتها لاثباتها الاحكام المخالفة للاصل الا ان يكتفي في الخبر الضعيف الشهرة المحكية الخ كما هو المحتمل بل
الاظهر فانه يمكن القول بحجية تلك الاخبار حيث انه سبب لتعضد القول بوجوب الاتيان بما يمكن منه من الاجزاء الى الاكثر واما بيانها فنقول
اما الحديث الاول فيحتمل وجوهاً بعد احدها ان يكون لفظة من في قوله منه للتبعيض ويكون منه مفعولا لقوله فاتوا ويكون قوله ما استطعتم
بدلا بعضه ويكون المعنى فاتوا ببعضه البعض الذي استطعتم والثاني ان يكون تبعيضية ايضا ويكون المفعول قوله ما استطعتم حال كونه بعضه والثالث
ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم صح
ان يكون لفظة من مرادفة للباء فانه من معانيها المشهورة وقد ذكره الجوهري وابن هشام وغيرهما ويكون لفظة ما مصدرية زمانية كما
قالوا في قوله سبحانه فاتقوا الله ما استطعتم ويكون المعنى فاتوا به مادام استطاعتكم والرابع ان تكون لفظة من بيانية اما بيانا لما كما قاله ابن
هشام في قوله سبحانه يحلون فيها من اساور حيث جعل لفظة من بيانية لما نظيره ويكون ما مصدرية زمانية ايضا او بيانا للموصول ويكون المعنى فاتوا ما استطعتم
منه بيانا او كلا ودلالته على مطلوبهم انما هي اذا كان المعنى للحديث احد الاولين والشق الثاني من الاخير وهو غير معلوم فان قلت المعنى
الثالث يوجب جعل من بمعنى الباء وهو مجاز خلاف الاصل وجعل ما مصدرية وهو ايضا خلاف الاصل وجعل ما مصدرية وهو ايضا خلاف الاصل
لان الاصل فيها ان تكون غير مصدرية وكذا الرابع تاويل الفعل بالمصدر وخلاف الاصل وايضا على الثالث بل على الرابع يكون مقتضى الحديث
وجوب الاتيان بالمامور به مع عدم جواز تركه وهذا ليس الا تاكيدا للايجاب الثابت من الامر وليس تأسيس اولى من التاكيد قلنا لو سلمنا
تجوز لفظة من مرادفة الباء ولفظة ما في المصدرية يكون من حقيقة في التبعيض ايضا فنقول المجاز لازم على الاولين ايضا اذ
يجب ان يكون المعنى اذا امرتكم بشيء وهو يشتمل الاتيان بالكل فاتوا ببعضه الذي استطعتم او ما استطعتم منه حال كونه بعضه

وايضا

وايضا يحتاج الى التقييد في لفظ الشيء بجعل شيئاً له ابعاض اي الشيء المركب وايضا يجب ارتكاب تقييد آخر
ايضا فانه ليس كل مركب يجب الاتيان بما يستطاع من اجزائه كالصلوة والصوم والاخيران لا اشكال في الشق الثاني من
الرابع ايضا مضافا الى استلزامه تقديم المتعلق على المتعلق وهو ايضا خلاف الاصل وايضا يلزم خلاف الاصل على اخراج ع
منه التقادير بالنسبة الى الشق الاول من الرابع ايضا وهو اضمار لفظة الباء في قوله ما استطعتم لان الاتيان بمعنى الامتثال كما مر
بعضها يتعدى الا بالباء فلا يقتضي اضمار لفظة الباء من بينه على لفظة ما وجميع تلك الامور مخالفة للاصل فلو لم توجب
ترجيح الثالث فلا اقل على المتضمن لها فلا اقل من توقف المسقط للاستدلال اما جعل الثالث على التقدير الاخير
تاكيدا فهو غير صحيح بل يكون الاوضح بل اشتراط التكليف بالقدرة والاستطاعة وهو حكم شرعي ليس فيه تاكيد كما هو دال
الصيغة اصلا وتوهم كونه تاكيدا لما علم من ان دلالة العقلية الاقوائية في التكليف بما لا يطاق فاسد جداً اذ لم يعلم
تعلق اكثر الادلة على ذلك حتى يكون تاكيدا لها مع ان المكلفين غير محصورين عددا فلو لم يكون كذلك فلم بيان
الحكم لبعضهم واما توهم كونه تاكيدا لما علم بالعقل حيث انه يحكم بقبح التكليف بما لا يطاق فيكفيه انه لو كان
كان ذلك من العقليات البديهية التي يحكم به عقل كل احد ومما ذكرنا ظهر عدم دلالة ذلك الحديث على ما استدلوا له
بل وكذلك الثاني والثالث ايضا اما الثاني فظاهر بان لفظ الباء في قوله بالمعسور سببية ومعنى الحديث ان
الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام في ذلك فانه لا شك في ان سقوط حكم شيء
لا يجب بنفسه سقوط الحكم الثابت لآخر فهذا الحديث لا يدل الا على عدم سقوط الحكم الثابت لشيء
بثبوت حكم للميسور فالامر في كل ميسور لم يكن ذلك بثبوت الحكم له مع قطع النظر عن ذلك الحديث فان
كان ثابتا يحكم بثبوته والا فلا ويلزمه ان الميسور الذي هو مامور به بحكم نفسه لا يسقط بالمامور به
الذي هو معسور وكذلك واما اجزاء الواجب المركب فليست واجبة الا حال كونها اجزاء وبعد تعسر الكل
يبطل الاجزاء عن هذه الحيثية ايضا متفرع واما مع قطع النظر عن الحيثية فلا بد لها الوجوب اصلا حتى
لا يسقط بسقوط الكل واما الثالث فلان قوله لا يترك اخبار في مقام انشاء تحريم ومثله لا يثبت الزائد عن
المرجوحية دون الحرمة التي هي مقتضى المستدل لو صح ان لو قلنا بدلالته على الحرمة ايضا نمنع امتناع اطراد عن مرجوحية
الترك او تخصيص الموصول بالواجبات لعدم حرمة ترك الباقي في المستحبات فتعين احدهما فيسقط
الاستدلال واولوية التخصيص من المجاز لو سلمنا مع لزوم التخصيص بغير المباحات على التقديرين

غير معتد للتخصيص بالواجبات ايضا مع انا لا نمنع كونه انشاء ايضا بل يمكن ان يكون اخبارا منه عن طريقة
الناس بانهم اذا ارادوا جميع شيء لا يتركون الجميع بل هذا مقتضى اصالة الحقيقة والقول بعدم
ترتب فائدة على ذلك الاخبار فاسد ولعله كان في مقام يترتب عليه فوائد كثيرة كما تري انه
يحتاج المتكلم في اثناء تكلمه الى الاخبار عن احوال الناس كثيرا ويترتب عليه فوائد عديدة
هذا مع ان كون لفظ الكل حقيقة في الكل المجموعي خاصة او مشتركا معنويا بينه وبين الافرادي
غير معلوم بل يحتمل كونه مشتركا لفظيا او حقيقة في الثاني خاصة والمتيقن المستند هو الاول
اذ الكلام في ان العام والمطلق المتعلق للاتيان بجميع افراده يجب الاتيان بالباقي انما الكلام في
وتمامية الاستدلال موقوفة على القطع بكون المراد هو الكل اي الكل المجموعي وهو غير معلوم فلا
يثبت شيء من تلك الاخبار الثلثة على اصالة وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الواجب او استحباب
ما تيسر من المستحبات بعد سقوط الكل عنه تام ومنه يظهر تمامية هذا الاصل لذا
ذهب جماعة منهم استادي الى سقوط التكليف بما بقي من اجزاء لان وجوب الا
بالاجزاء الممكنة او استحبابه خلاف الاصل والامر بالكل لا يستلزم الامر بالاجزاء الا بتبع
واذا انتفى المتبوع انتفى التابع وخالف فيه جمع اخر يذهب الى الاكثر فقالوا بوجوب الاتيان
في الواجب واستحبابه في المستحب واستدلوا عليه بالاخبار المتقدمة وقد عرفت عدم دلالتها
وقد يستدل ايضا بالاستصحاب كما اشار اليه الفاضل الشهيد او غيرهما في وضوء الاقطع قالوا
فسل الجميع كان واجبا فتعذر بعض وجوده وذلك لا يستلزم وجوب غسل كل عضو فلا يسقط
بتعذر غسل البعض وقد يستدل ايضا بالاستقراء في موارد الاحكام الشرعية فانه يكشف
عن اعتناء الشارع بالاتيان بما يمكن من اجزاء مع علم رضاه بسقوط التكليف به وسقوط
التكليف بالجميع ويضعف الاول اولا بانه موقوف على تحقق التكليف بالكل وهو معلوم الا
بتبعيته وانتفاء شرطه وهو نوع من التكليف كما حقق في محله فلا تكليف بالكل واذا لم يكلف
بالكل لم يتحقق للاجزاء ايضا تكليف حتى يستصحب وثانيا بانه لو سلم التكليف بالكل وانه
بالتعذر ولكن التكليف بالاجزاء لم يكن تكليفا مستقلا حتى يصح استصحابه بل تكليف

الجزء التابع

صاحب المدارك رحمه الله والمحقق الخوانساري

49

الجزء التابع ينتفي بتكليف الكل فاذا ارتفع المتبوع امتنع بقاء التابع فان المكلف به هو الجزء
بشرط الجزئية وهذا غير ممكن الابقاء فلا يستصحب والى هذا اشار المحقق الخوانساري في مسئلة
الاقطع حيث قال الاستصحاب في مثل هذا الموضع مما لا يمكن اجراؤه لان الحكم السابق هو الامر
بغسل المجموع من حيث هو مجموع وهو امر واحد وليس اوامر متعددة لكل جزء منه على الوجه
متعلق هنا فسقط التكليف به فلا بد في غسل الجزء الباقي من تكليف على حدة انتهى ويضعف
الثاني بمنع كشف الاستقراء عن ذلك فان ثبوت اما الامر بالاتيان بالاجزاء ليس الا في موارد
قليلة لا يثبت منها شيء سلمنا ولكن الحاصل منه ليس غير الظن الذي ليس بحجة فهذا الاصل
مما لا اصل له ولا يحكم بثبوت الحكم الثابت للكل للجزء بعد تعذر الكل الا مع دليل خارجي
على الثبوت او ظهور حال الامر بالقرينة ارادة ذلك وبالجملة علم ثبوت الحكم للجزء بثبوت
الحكم للجزء بنفسه ايضا مع قطع النظر عن كونه جزءا كوجوب ستر العورة عن الناظر فانه
علم حرمة نظره الى كل جزء منها وجوب ستره منه فلو تعذر ستر بعض حد العورة دون بعض
وجب لحرمة النظر الى كل جزء منه بخصوصه بل يمكن ان يقال بتعلق العورة على كل جزء وعلى الكل فهو
مطلق بالنسبة الى الجميع هو الكل من افراده وان كان الجميع ايضا فرد الكل فلما كان حكم متعلقا بالاوج
بيناه في كل فرد مستقلا فلا يسقط بسقوط الحكم عن الجميع ومنه يظهر وجوب وجوب ستره ما
امكن من العورة في الصلوة ايضا بخلاف غسل بعض اعضاء الوضوء اذا لم يتمكن من غسل الجميع
او الاستنشاق باحد المنخرين اذا لم يتمكن بهما ان قلنا انه جذب الماء من المنخرين او احياء بعض
ليلة امر باحياء جميعها او قراءة بعض الدعاء الذي ورد قراءته ومثل ذلك صوم ايام من كل
شهر وايام البيض وعمل ام داود وتسبيح الزهراء والتسبيح والسلام على الانبياء والذكر
عند طلوع الشمس وغروبها وقراءة توحيد في كل يوم وقراءة القدر سبعا على القبر
والاستغفار وقول الدعوة الوتر وقراءة انا انزلناه القدر ليلة القدر غير ذلك
نعم لو امر بمطلق او عام بالعموم الافرادي وتعذر الاتيان بالجميع يجب الاتيان بما امكن اجماعا
والسر فيه كون كل واحد واحد من افراده مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي بنفسه من غير

كونه كل منهما الا انهم قالوا بالدلالة الالتزامية التبعية لكنه غير متعلق الحكم منها الذي هو المانع
من جهة الاستصحاب وكذا الكلام فيما اذا ورد استحباب امور عديدة او وجوبها في فعل واحد كاستحباب
كل من الاستغفار والعفو والدعاء للاخوان في الوتر فلا يسقط احدها بسقوط الباقي لان كلا منها
مستحب مستقل ولا يثبت ارتباط البعض ومن هذا القبيل ما لو امر بشيئين بانشاء او بالعطف كقوله
اعط زيدا درهما او بكرا وخالدا فانه الاصل عدم توقف البعض على البعض بخلاف الامر بالعفو ثلثة
مرات فانه لم يعلم استحباب المرة المنفردة وكذا ثمانية ركعات نوافل الليل والاربع المذكورة في
النهي فالاصل فيه الكلي عدم مشروعية البعض اذا تعذر الجميع الا مع الدليل ومن يقول بشرف الحكم للاجزاء
ح يقول بمشروعيته مطلقا بل منهم من تعدى الى الاجزاء العقلية الفعلية فحكم بعطاء الفرس وتعدد عليه
حيث ان الامتثال بالجنس وهو ضعيف جدا لان الاجزاء العقلية لم تتحقق في الخارج
وليست من الجزء عرفا والتعدد انما هو في ظرف تحليل العقل بالتقسيم الى الاوصاف والكثرة
ولانه من فلوا مر بعلو مكعب من المسجد وتعذر الصلوة يجب الحمل المسجد وهو ضعيف مسئلة
لا شك ان الكون في تحريم المحرمات في الجملة والغرض ان هنا تحقيق عدد الاكراه وموارد نفيه التحريم
بالمعتقد انه اذا اكره على احد الحرمين فلا يسقط تحريم ارتكاب مهما معينا اي منهما كان بخصوصه
بالاختيار لا التحقيق هو الثاني لان الاحتمالات المتصورة اربعة تحريمها معا وجوب تركها وعدم
تحريمها كذلك تحريم واحد معين من حيث هو هو ولا في تحريم واحد لا على التعيين وذلك لانه
اما يجوز فعلها معا او لا وعلى الثاني اما يجوز فعل واحد او لا وعلى الاول اما يجوز فعل كل فعل واحد معين
او لا الشيء الاول هو الثاني الثاني اما يجوز هو الثالث والثالث هو الرابع والرابع هو الاول والاول باطل
ما يدل على انتفاء التحريم مع الاكراه على واحد معين من انتفاء الفرد والقرار وغيره يجري فيهما الفي
وكذا الثاني لما يدل على انتفاء تحريمها والثالث مستلزم للترجيح بلا مرجح فلم يبق الا الرابع وهو المطلوب
هذا اذا لم يكن لاحدهما مرجح والا فيتعين هو ومن هذا القبيل ما لو كان لاحدهما مقدمة على الاخرى
في الوجود كما يكره على افطار اليوم او غد فيتعين الغد لانه لا اكراه اليوم مع وجوب الافطار عائدة
من الفوائد المتعلق عليها بين الامامية والعدلية امتناع اجتماع الامر والنهي بتوارد عليه المتفق

بطلان الكلية

بطلان الكلية من العبادات والمعاملات بناء على اقتضاء النهي الفساد قد يشتبه على البطلان وعدمه في بعض من الامور المهمة فنقول
ومن الله التوفيق ان الامر والنهي المجتمعين في مادة لا يخلوا اما ان يكون المامور به مطلقا او عاما او خاصا وعلى التقادير اما ان
يكون المنهي عنه عاما او خاصا فهذه ستة اقسام اما النهي عن المطلق فيرجع الى عام لان النهي عن الماهية نهي عن جميع افرادها فان
كان الامر مطلقا والنهي عاما نحو صل ولا تغصب فالحكم بطلان الصلوة لان الامر بالمطلق امر بالمتضمن المنصوبة وايات الوجوب لجميع
الجنس للصحة لكن فيها انما هو بواسطة اصالة عدم اشتراط كونها في ضمن فرد خاص وهذا الاصل لا يبقى مع النهي العام
عن جميع افراد الغصب لانه يدل بالاقتضاء ان الامر والنهي يجوز المامور به مشروطا بعدم كونه في ضمن الغصب ولا يكون المتحقق في ضمن
الغصب مامورا به فيكون باطلا ويدل عليه ايضا انهم يعرفون من ذلك اختصاص المامور به بغير المنهي عنه ولو كان عاصيا نحو يجب
عليك جميع افراد الصلوة ولا تغصب او اكرم العلماء ولا تكرم البدعيين فلما كان دلالة الامر على جميع الافراد بالدلالة العمومية
اللفظية كدلالة النهي فلا مرجح لتقديم احدهما على الاخر ولا يفهم عرفا تخصيص احدهما معينا بل يحصل التعارض في مورد الاجتماع
وقد كان الحكم عند التعارض وعدم المرجح التخيير فالحكم هو التخيير وصحة المامور به لو اختار الامر الا ان نكره لا بد هنا مرجح من المرجحات
التي يرجع اليها عند التعارض فيتبعه او انتفى التخيير ليلا في كلامه فيرجع الى الاصل فيها الذي هو صحة المامور به ولا يلزم
بطلان المامور به لانه مقتضى الاصل وكذا الحكم عند من لا يقول بالتخيير عند التعارض بل يتوقف او يحكم بالتساقط والرجوع
الى الاصل وان كان المامور به مطلقا والمنهي عنه خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا العالم او هذا البدعي وكان عالما ونحو صل
ولا تكن في هذا المكان المغصوب فالحكم البطلان لو امتثل في ضمن المنهي عنه لمثل ما مر في الاول بعينه وان كان المامور به عاما والمنهي
عنه خاصا نحو اكرم العلماء ولا تكرم هذا البدعي وكان عالما فالحكم البطلان ايضا لوجوب تقديم الخاص على العام ولو كان
المامور به خاصا والمنهي عنه عاما نحو اكرم هذا العالم وكان بدعيا ولا تكرم العلماء او لا تكرم البدعية او صل في هذا المكان
ولا تغصب فالحكم الصحة لا من جهة وجوب تقديم الخاص ولو كانا خاصين فحكمهما كالثاني بلا تفاوت تتمة خصوصية
المامور به تارة تكون بالافادة كما مر واخرى من جهة خارجة وان لم يكن اللفظ خاصا كما اذا قال اكرم العالم وتحكم
العالم ولا تكرم البدعي وانحصر العالم في البدعي وهذا على قسمين لان الامر اما يعلم الانحصار ولا فان علم
فحكمه حكم الخاص اللفظي والا فحكمه حكم المامور به العام او المطلق ومثله خارج عما نحن فيه لان الكلام في
اوامر الله سبحانه ولكن كون الخاص بواسطة الانحصار مثل الخاص اللفظي انما هو اذا كان المامور به شخصا
واحدا فعبت متعين واحدا وكان الانحصار متحققا في جميع اوقات الاتيان بالمامور به اما لو كان له امرد

الطلاق من حيث الوقت او الشخص اوهما فحكمه حكم التقدير الاول وكان المامور به عموما من حيث الوقت نحو اكرم العالم
في كل اول شهر واتفقوا لا اتحاد في اول شهر واحد في البلد او من حيث المامورين نحو اكرموا العالم خطابا بالجماعة وا تفقوا
الاتحاد لبعضهم او من الجنسين معا فاتفقوا لا اتحاد للجميع في بعض الاوقات لبعضهم او في البعض للبعض فليس
كذلك بل هو من قبيل تنافي العامين وحكمه كالثاني في تبينه ومن هذا القبيل قوله صلى الله عليه وآله لا تنقب مع الاتحاد
المكان لتخصيص الاول المنقوب بعموم المكلفين والاوقات فنعم لوكان دليل العموم في الوقت او الشخص غير العموم
اللفظي ولم يكن شاملا لمحل الاتحاد كما اذا كان دليل العموم الاجماع ولم يتحقق في محل الاتحاد مثل ان يقول
بعضهم بسقوط الصلاة ح فالحكم البطلان لعدم دليل على كون هذه الصلاة مامورا بها فتكون باطلة سواء في ذلك
ان يكون دليل التخصيص ايضا الاجماع ام لا لان الاصل ايضا مع البطلان تنبيه انه لا فرق في جميع ما ذكرنا من التقادير
ان يكون متعلق النهي عين المامور به او جزئه او شرطه واما لو تعلق النهي بالمقدمة فلا يخلو اما ان يكون
لها افراد يمكن التفصيل التوصل بكل منها الى ذي المقدمة او بخصوص ما يمكن به التوصل اليه بفرد فان تعدد
افرادها فان كان متعلق النهي عموما او خصوصا بعض افرادها فلا يبطل والمقدمة لو بالتوصل اليه بالمقدمة
المحرمة لان حرمة بعض افراد المقدمة لا ينافي كون ذي المقدمة مامورا به لوجه لامكان التوصل اليه بالمقدمة
المباح لكن التوصل اليه بالمحرمة لان وجوبها توصلي تبعي وجوب شرطي اي واجب حال المتحقق فاذا
بالمقدمة المحرمة التي هي غير المقدمة الواجبة وان لم يات بالمقدمة الواجبة ولكن حصل فلا يجب ح
مقدمة اخرى كما بينا مفصلا في مباحث الاحكام نعم لو كانت عبادة فاسدة بالنهي وكان
صحة ذي المقدمة موقوفة على صحتها كالوضوء والغسل بالنسبة الى الصلاة يبطل ذو المقدمة
ايضا بالتوصل بالمقدمة ~~الحرم بالتوصل بالمقدمة الحرم بالتوصل بالمقدمة~~ الحكم المنهي عنها وان
انحصرت المقدمة التي يمكن التوصل بها الى ذي المقدمة فيه مع الامر بالانحصار اما ان يكون الانحصار
مطلقا اي دائما للكل شخص او يكون اتفاقيا في بعض الاوقات لبعض الاشخاص فان كان دائما
فيجري فيه التقادير السنة المتقدمة من اطلاق المامور به وعمومه وخصوصه مع عموم النهي
عنه وخصوصه بجميع شقوقه وحكمها حكمها بعينه بعد ملاحظة ما بيناه في الاصول من
امتناع اجتماع النهي مع الوجوب ولو كان توصليا وابتناء ارتفاع وجوب المقدمة بعد حذف

المقدمة

المقدمة منهي ايضا يرجع الى التقادير المقدمة منه وبه يعلم الحكم ما اذا كان الانحصار اتفاقيا
لحكم الخصائص المامور به في المنهي عنه بعينه بحذف المقدمة من البين وبهذه فائدة نافعة في
الفروع كثيرا سيما في باب الصلوة في المكان المغصوب والوضوء والغسل والتيمم وفي انية الذهب
والفضة وغير ذلك فعليك بتطبيق الكل واستنباط الفروع من الاصول فائدة قد ذكر علمائنا الاعلام
شكر الله مساعيهم الجميلة تكليف الكفار بالفروع في الاصول وقد ذكرناه ايضا في كتبنا الاصولية الا اني لما عثرت
على كلام لبعض مشايخ والدي قدس سره هو الشيخ المحدث الجليل الشيخ يوسف بن احمد البحراني صرح فيه بمخالفة
مع القوم فجدد الكلام فيه فاقول قد صرح ايضا بانكار الكفار مكلفين بالفروع مخاطبين بها ويظهر منه
في المنهي في بحث الغسل الجنابة مخالفة فيه من اصحابنا حيث نسب الخلاف فيه الى البعض وصرح جماعة منهم صاحب الذخيرة
والوالد العلامة بكونه اجماعيا وتدل عليه بعد الاجماع وجوه من ادلة الاول وجود المقتضي له وانتفاء المانع
اما الاول فظاهر فلعموم كثير من الخطابات التكليفية نحو قوله سبحانه ولله على الناس حج البيت وقوله يا ايها
الناس اعبدوا ربكم وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان
وقوله للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون
وقوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما وقوله ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله
ويل للمطففين وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله
عليه ولعنه ومثل قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل لا غيره ذلك والاخبار
المصرحة بان الله تعالى فرض على العباد كذا وكذا ويتعدى الحكم منها الى جميع الاحكام بالاجماع
المركب القطعي او تنقيح المناط كذلك واما الثاني فللاصل ولعدم مانع اذ ليس الا الكفر بالاجماع وهو
للمنع غير صالح اذ لا يتصور وجه لمانعيته سوى كونه شرطا للمخاطب في بعض التكاليف دون مثل
الماهيات وهو غير صالح للمانعية لانه شرط مقدور وواجب على المكلف تحصيله ولا يلزم عدم التكليف المحدث
بالحدث الاكبر او الاصغر بالصلوة والحج ويلزم منه عدم كونه مكلفا بالغسل والوضوء ايضا لوجوبهما غيري لا يجاب
الا بعد وجوب ذلك الغير الثاني انه مما لا شك فيه ان الكافر كان مكلفا بان يؤمن ثم يأتي بسائر
الاحكام الا انه لا انه مكلف بالايمان فقط ثم يصير مكلفا بسائر الاحكام بعد حصول الايمان ثم القلت مثله
بعده

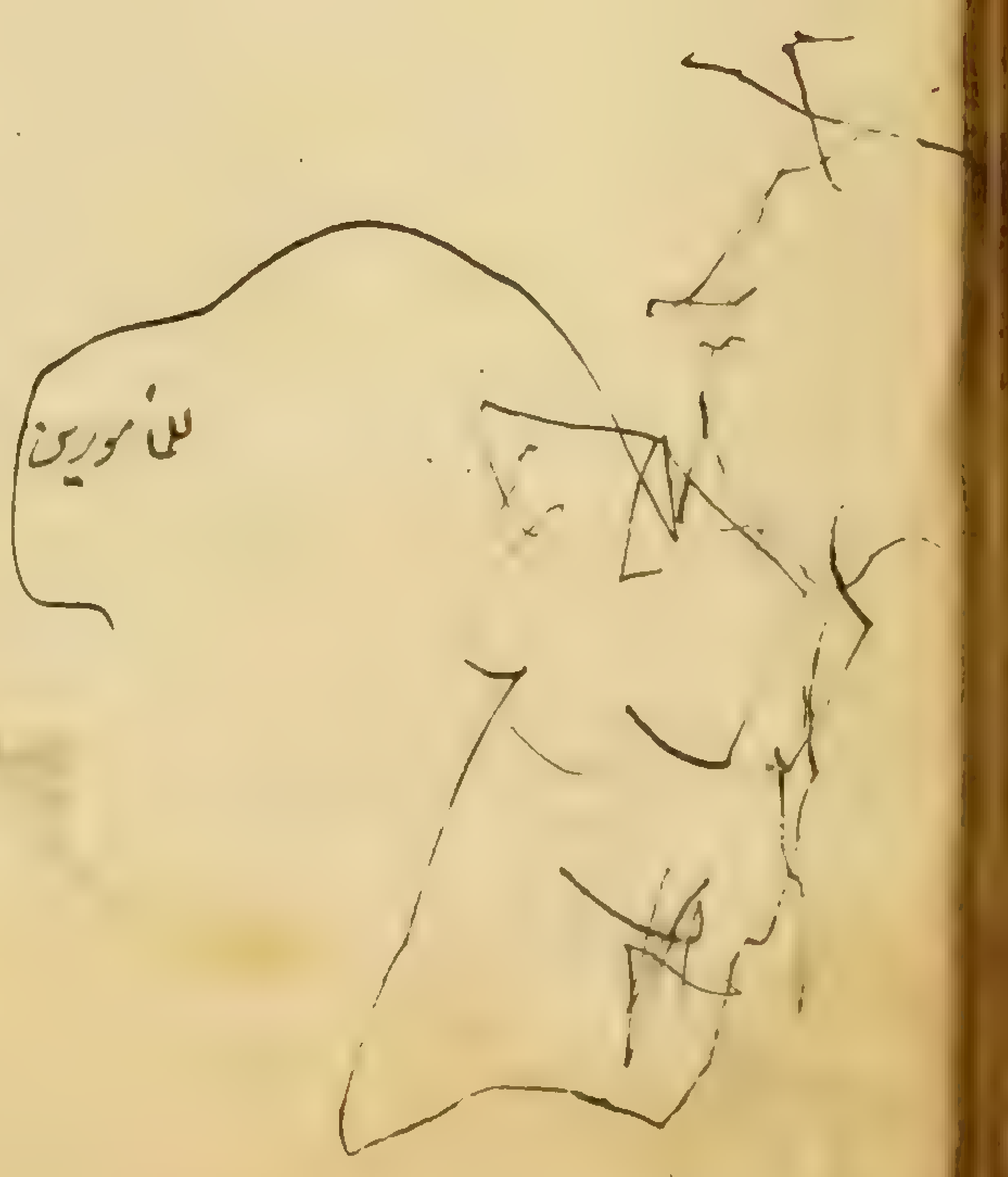
نعم لو ان وقت فات الصلوة المسبوقة بالايمان ولا بد من تكليفه بالفروع الا ان لا نريد انه مكلف بالصلوة
ولو مجردة عن الايمان وذلك كما نقول ان المحدث مكلف بالطهارة ثم الصلوة والصلوة المسبوقة بالطهارة
فقط ثم يصير مكلفا بالصلوة ولا نقول انه مكلف بالصلوة ولو مجردة عن الطهارة والتحقيق ان التكليف
بشيء عبارة عن طلبه مع شرايطه المقدورة ان كان مشروطا بشيء لا طلبه خاصة فيفيد تعلق التكليف
ثم ان بالاتيان بشرطه ثم به يكون مكلفا به فان التكليف بشيء ليس الا طلبه سواء كان ايجاده على ترتيب
خاص بان يوجد اولا شيا ثم ذلك او لم يكن له ترتيب ومن البديهيات التي لا يقبل التشكيك ان الله سبحانه
لم يبلغ كل الناس اوقات الصلوة والزكوة مثلا من الكافر اليوم ويصلي ويزكي ويطلبه منه ذلك كما
لم يرد من المومن المكلف المحدث ان يطهر ويصلي الا ان يكون المطلوب هو الايمان فقط ثم بعد ايمانه يتعلق الطلب
بالصلوة ولا نريد من التكليف الا ذلك الثالث انه لو لم يكلف الكافر بالفروع يلزم ان يكون معصية(?)
الكافر الذي يتمكنه(?) جميع المعاصي كظلم المومنين وقتلهم وسبي ذراريهم بل تخريب الكعبة
التي جعلها الله قبلة للناس وتحريف القران ومنع المومنين عن اقامة اركان الايمان متساوية مع من لم يصدر
عنه شيء من ذلك بل اعان المومنين وآواهم ونصرهم وشيد اركانهم فيكون معصية جنكيز الذي قتل الناس
من المسلمين من شرق العالم الى غربه وخرب بلاد المومنين طرا وسبى نساءهم وعيالهم ونهب اموالهم
متساوية مع من اعانهم واحسن اليهم بل يكون معصية كافر قتل نبيا او اولاده كمعصية من اعانهم
ويكون معصية ابي جهل وابي لهب ومن جرح جبهة النبي المكرم وكسر رباعيته المباركة وآذاه كمعصية
كافر اعانه على نشر الاسلام ويكون عذابهما واحدا وبطلان هذا من البديهيات التي لا يقبلها جاهل فان قلت
ان امثال هذه الامور محرمة عند الكافر ايضا فهو يعصي على مذهبه فيكثر اثمه وعقابه لذلك قلنا اولا
نفرض الكلام في كافر لا يشرع(?) لجنكيز وابي جهل وابي لهب ايضا وثانيا انه لا شك في عدم كون الكفار مكلفين بفروع مذهبهم
بعد ظهور الاسلام والا لم يكن الاسلام ناسخا لجميع الاديان ولم يكن نبوة ساير الانبياء ع
منتهية ببعث خاتم الانبياء ص فلو لم يكونوا مكلفين بفروعنا لم يكن لهم تكليف
بالفروع اصلا ويلزم من ذلك انهم لا يكونوا مكلفين الا بتكليف واحد هو الاسلام
ولا يكون لشيء من جوارحهم تكليف اصلا ويكونون مطلق العنان في جميع ساير الافعال والصفات

منتهية ص

ولعل

ولعل ذلك ايضا يشهد البديهة ببطلانه ويلزمه ايضا الا يجب الزام منع الذمي عن المنازعات
بل في ساير الافعال على امرائه الا ان يحتج على ما يلزمهم اخذا بقولهم وهذا ايضا ظاهر البطلان الرابع انه
لا شك في تكليف الكفار بالاسلام والايمان ونية(?) الاخبار دالة على انهما ليسا بمحض التصديق بل العمل جزء منهما
ايضا فيكونون مكلفين به ففي صحيحة الكناني عن ابي جعفر ع قيل لامير المومنين ع من شهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله كان مومنا قال فاين فرائض الله قال وسمعته يقول كان علي ع يقول لو كان الايمان كلاما لم ينزل
فيه الصلوة والصوم ولا الحلال والحرام الحديث وفي رواية سماعة عن ابي عبد الله ع وفيها الاسلام هو الظاهر
الذي عليه الناس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة
وحج البيت وصيام شهر رمضان فهذا الاسلام الحديث الى غير ذلك الخامس خصوص ما دل على تكليفهم
بالفروع نحو قوله سبحانه لم نك من المصلين وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى وذمهم على الجميع وقوله
تعالى وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة الى غير ذلك وقد خالف في ذلك بعض العامة فقالوا بعدم
تكليفهم بالفروع واحتجوا بانه لو وجبت الصلوة مثلا على الكافر لكان اما حال الكفر او بعده والاول
باطل لامتناعه والثاني باطل بالاجماع على سقوط القضاء لما فاته حال الكفر وبانه لو كان واجبا لوجب القضاء
كالمسلم والجامع تدارك المصلحة المتعلقة بتلك العبادات والجواب عن الاول انه ان اريد بكونه مكلفا حال
الكفر كونه مكلفا في زمانه فنختار تكليفه فيه ان يترك الكفر ويصلي كتكليف المحدث في زمان الحدث
بالصلوة ولا امتناع فيه اصلا وان اريد كونه مكلفا مع الكفر بشرطه فنختار انه مكلف به بعده
بمعنى انه لو كان يصلي ولا يلزم منه القضاء لو لم يفعل لانه امر جديد سلمنا وجوب القضاء لكنه اذا
لم يكن ودل على سقوطه والاجماع اسقطه ومنه يظهر الجواب عن الثاني ايضا مع ان قياسهم فيه
منتقض بالجمعة وايضا الفرق واقع لان في حق الكافر لو امر بالقضاء حصل التنفير له عن الاسلام وقد
ذهب الى هذا القول من اصحابنا المتاخرين المحدث الكاشاني في الوافي وفي الكتاب
المحجة منه والمولى محمد امين الاسترابادي في الفوائد المدنية والشيخ يوسف المتقدم في الحدائق في
بحث غسل الجنابة منه في مسألة وجوب الغسل على الكافر بعد نسبته الى المشهور بين
اصحابنا وتعليله من جانبهم بكون الكفار مخاطبين بالفروع ما خلاصته ان ما ذكروه منظور فيه

عنك من وجوه الرابعة الدليل على التكليف المذكور وهو دليل التعميم العدم الثاني
الاخبار الدالة على توقف التكليف على الاقرار والتصديق بالشهادتين منها ما رواه ثقة الاسلام
في الكافي في الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر اخبرني عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع
الخلق فقال ان الله تعالى بعث محمدا الى الناس اجمعين رسولا وحجة الله على خلقه في ارضه
فمن امن بالله وبمحمد رسول الله واتبعه وصدقه فان معرفة الامام منا واجبة عليه
ومن لم يؤمن بالله ورسوله ولم يتبعه ولم يصدقه ويعرف حقهما فكيف يجب
عليه معرفة الامام وهو لا يؤمن بالله ورسوله ويعرف حقهما الحديث وهو كما ترى صريح
الدلالة على خلاف ما ذكره فانه متى لم يجب معرفة الامام قبل الايمان بالله ورسوله فبطريق
الاولى معرفة ساير الفروع التي هي متلقاة من الامام والحديث صحيح السند باصطلاحهم
صريح الدلالة فلا وجه لرده وطرحه وما رواه الثقة الجليل احمد بن ابي طالب الطبرسي في
كتاب الاحتجاج عن امير المؤمنين ع في حديث الزنديق الذي جاء اليه مستدلا باي من القران قد اشتبهت
عليه حيث قال فكان اول ما قيدهم به الاقرار بالوحدانية والربوبية والشهادة ان لا اله الا الله
فلما اقروا بذلك تلاه بالاقرار لنبيه بالنبوة والشهادة بالرسالة فلما انقادوا لذلك فرض عليهم
الفروع ثم القوم ثم الحج الحديث ومنها ما رواه الثقة الجليل علي بن ابراهيم القمي في تفسير قوله تعالى
وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وهم بالاخرة كافرون حيث قال اما ترى ان الله عز وجل
لم يطلب من المشركين زكوة اموالهم وهم يشركون به حيث قال وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة
انما دعى لله بالايمان به فاذا امنوا بالله ورسوله افترض عليهم الفرض وما ورد عن الباقر ع في تفسير
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم حيث قال كيف يامر بطاعتهم ويرخص
في منازعتهم انما قال ذلك للمؤمنين الذين قيل لهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول الثالث
لزوم تكليف ما لا يطاق اذ تكليف الجاهل بما هو جاهل تصوره وتصديقه عين تكليف ما لا يطاق
الرابع الاخبار الدالة على طلب وجوب العلم كقولهم ع طلب العلم فريضة على كل مسلم فان
موضوعها المسلم دون مجرد البالغ العاقل الانسان كما لم يعلم انه امر احد ممن دخل في الاسلام



بتقفا

٧٣

بقضاء صلاته كلت لم يعلم انه امر احد منهم بالغسل من الجنابة بعد الاسلام مع انه قل ما ينفك
احد منهم من الجنابة في تلك الازمنة المتطاولة ولو امر بذلك لنقل وصار معلوما كما اسماه ورد
في المنتهى عن قيس بن عاصم واسد بن حصين مما يدل على امر النبي ص بالغسل لمن اراد الدخول
في الاسلام محمول على الاستحباب لا يصلح حجة السادس اختصاص الخطاب القراني بالذين امنوا ووقوعه
يا ايها الناس في بعض وهو لا يدل على الاتيان المومنين بحمل المطلق على المقيد والعام على
الخاص كما هو القاعدة المسلمة بينهم احتج العلامة في المنتهى على ان الكفار مخاطبون
بالفروع بوجوه منها قوله سبحانه ولله على الناس حج البيت ويا ايها الناس اعبدوا ربكم ومنها
ان الكفر لا يصلح للمانعية حيث قال ان الكافر متمكن من الاتيان بالايمان اولا حتى يصير متمكنا
من الفروع ومنها قوله لم نك من المصلين وقوله فلا صدق ولا صلى وقوله وويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة والجواب عن الاول بما عرفته من الاخبار الدالة على عدم التكليف الا بعد معرفة
المكلف والمبلغ ومما ذكرنا في الوجه الثالث والسادس وعن الثاني انه مردود وعن الثالث
بحمل الاول على المخالفين المقرين بالاسلام اذ لا تصريح فيها بالكفار ويدل عليه ما ورد
في تفسير علي بن ابراهيم من تفسيرها بالاتباع الائمة اي لم نك من اتباع الائمة وهو مروي عن
الصادق وفسر المصلي في الاية بمعنى التعبد الذي يسبق في الحلبة قال فذلك الذي عنى حيث قال
لم نك من المصلين اي لم نك من اتباع السابقين وعن الكاظم ع يعني انا لم نتول وصي
محمد ص والاوصياء من بعدهم ولم نصل عليهم واما الاخرى فيحتمل الحمل على الطلوع
فيهما على ما دلت عليه الاخبار في الاية الاخيرة فان القطع من الفاظ المجملة المتشابهة
المحتاج في تعيين المراد منها الى التوقف واما الاية الثالثة فبما عرفت في الوجه
الاول من الخبر الوارد بتفسيرها انتهى ملخصا كلامه قول الجواب اما عن دليله
الاول فبوجه الدلالة على التكليف المذكور وهو الادلة التي قد بيناها ذكره وعن الثاني
فان دلالته حجة شيء من تلك الاخبار لو دلت على امر لخالفها ما ظاهر لاهل الفضل
الله الاخبار وشهرة الفقهاء وايات الكتاب الدين وعمل بعضهم

المنافقين وثانياً لعله لا التفات على المطلوب اصلا وذلك لان من ذا يكون الكفار مكلفين بالفروع ان الله
سبحانه طلب منهم ان يؤمنوا ثم يصلوا مثلا فهم حال كفرهم مكلفون بالاتيان بذلك الترتيب اى الايمان
اولا ثم الصلوة حتى لو تركوها معاقبون على تركهم الصلوة ما يترتب على ترك المؤمن اياها من العقاب
والقضا ولا يدل على سقوطه عنه ذلك حتى نقول ان الله طلب منهم ان يصلوا حال كفرهم وانه ذلك
شان المطلوب بلا ترتيب ولا شك ان المولى اذا امر عبده باشياء مترتبة في الوجود كونها في الترتيب اذ ذهب
الى البغداد فاذا دخلتها ابن لي فيها بيتا فاذا بنيته فافرشه واذا فرشتها فاكنس فرشه وان تركت
واحدا منها اضربك عشرة اسواط يكون العبد مكلفا بالذهاب وبناء البيت فيه وافتراشه وكنس
فرشه ويعرف انه مكلف بجميع هذه الامور ولا يفهم شيء منها انه تكليف بما لا يطاق ولو ترك
الجميع يستحق بترك كل منها ضرب عشرة اسواط ومع ذلك لا يصح ان يقال انه طلب منه ان يكنس بيتا قبل البيت
وهو في البغداد بلا افتراش وهو لم يبن البيت بعد وانه ما لم يدخل بغداد وكيف يصح بناء البيت فيها
ان هذا التكليف ترتيبي لا طلب المتأخر بعد المتقدم يعني انه طلب ان يكون فعل المتأخر بعد المتقدم
وهذا الطلب يتحقق قبل تحقق المتقدم لانه يطلبه بعد المتقدم وان الطلب يتحقق بعده ثم في الحاشية
ان الله لم يطلب معرفة الامام وهو لا يعرف الله اى حال عدم معرفته او انه كونه حال الشرك بل انما طلبه
بالترتيب اى طلب الترتيبي الا ترى ان الله سبحانه طلب الصلوة من المؤمنين مطلقا ومع ذلك لا يصح
ان يقال ان يصح امر البالغ ومع دخول الوقت بالطهارة ثم الصلوة ثم يقيد بهم الى التعقيب والدعاء
ومن لم يتطهر من الحدث فكيف يجب عليه الصلوة وهو حينئذ نظير قوله فكيف يجب معرفة الامام
وهو لا يؤمن بالله وان يقال ابدى ان الله عز وجل طلب من المحدث الصلوة وهو محدث نظير قوله انه
انه طلب من المشركين زكوة اموالهم وهم مشركون وان يقال انه امر الظهر بعد دخول الوقت الا انه
فلما تطهر وتلاه بالصلوة فلما صلى تلاه بالتعقيب نظير ما ذكر في حديث [illegible] والحاصل انه
حمل الحديث على الترتيبية يحقق الطلب وليس كذلك المراد بيان ترتيب الايات بالتكرار ولذا قيد الحديث الاول
والكافر بقوله وهو لا يؤمن بالله وقوله وهم يشركون الذين بالمالية اى لم يطلب منهم صدقة المال وزكوته حال
الكفر [illegible] بطلب الصلوة والزكوة حدث اى مع هذا القيد وانه لا مطلوب في الحال هذه

[illegible]

[illegible]

يصح اذ ليست الصحة الا موافقة المطلوب وهو ظاهر غاية الظهور واما الحديث الاخر فلا دلالة له اصلا والاعتراض الثالث فبانه
ربما يتوجه حق الكافر الذي لم يسمع بمجي النبي صلى الله عليه وسلم وان له شرايع واحكاما ولم يتحط بالا والحق في مثله عدم التكليف
ببعض الاصول ايضا والكلام فيمن سمع دعوة النبي وتصوره اجمالا انه يدعي احكاما وتكليف بتلك الشرع
تكليفا بالاطاق ولا لكان تكليف العامي الذي سمع دعوة المجتهد وتصور بالاجمال انه يبين احكاما للمكلفين تكليفا بما لا يطاق
والاعتراض الرابع فبان ايجاب طلب العلم على المسلم لا يقتضي عدمه على غيره وكان للتخصيص نكتة كما يأتي والاعتراض الخامس فبخصوص
عمومات نعم في الامر بعضهم كساير التكاليف اى الحصر ورد ذلك العمومات لا حاجة الى النقل لو امر [illegible]
بالغسل مع انه نقل مرتين بالغسل حتى اسلم وقال اشهد وسعد بن مصعب وسعد كيف تصنعون اذا دخلتم هذا الامر قال
تغتسل وتشهد شهادة الحق وذلك ينغر لكون ذلك معروفا منهم سندا او لا عندهم والاعتراض السادس فبان اختصاص
بعض المخاطبات لا يدل على اختصاص التكاليف وليس ذلك من مقام حمل المطلق والعام على المقيد والخاص اصلا
ولعل النكتة في التخصيص انه خص المؤمنين او لاجل انهم كانوا يطيعون الاوامر وينتفعون ويعرضون عنها دون
الكفار مع انه قد يخص الحكم [illegible] بالمؤمنين كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ثم بما ذكر يظهر ما في جريان عن
رجحان [illegible] المشهور ولا ما ذكره حول الاعتراض السابع انه مصادرة ففاسد جدا لان بعد عموم الخطاب وورود شهادات المقتضي
يكفي عدم ثبوت المانع فمع مدعيه الاثبات وادعاء كون شيء مما نقل من المصادرات وكذا ما ذكره في الجواب
عن الثالث من الحمل على المخالف المقرين بالاسلام وانه لا تصريح فيها بالكفار فانهم يقولون بعد ذلك
وكنا نكذب بيوم الدين وهو تصريح بانهم هم الكفار فان المخالفين لا يكذبون بيوم الدين ولا ما ورد في تفسير الاية
فمع منعه وعدم انهاضه حجية ذلك بل لا يصح الاحتجاج لو كانت من الاخبار الصحيحة اذ لم يثبت حجية اخبار الاحاد
فيما عدا التكاليف والمورد ليس منها فيه انه يمكن ان يكون من البطون التي لا مانع من العمل بظواهرها ولا تزاحمه
واللفظ ليس من الالفاظ المجملة المتشابهة اصلا [illegible] صرح جماعة من الاصحاب باصالة عدم مراعاة
الاسباب وبنوا عليها مسائل كثيرة في الابواب وذكرها جماعة [illegible]

اصيل صرّح المحقق الخونساري في شرح الدروس بانه كلام خال عن التحصيل ونحن نبيّن هذا المعنى وذلك الاصل ثم
نكشف عن ثبوته وعدمه فنقول نفصّل فنقول المعنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من جهة الاسباب وعدم تداخلها
في السببية بمعنى توارد وكلا على مسبب واحد والمقصود واللازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات يعني عدم تسبيبه امر واحد
لسببين مستقلين ولعل عدوله عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الاسباب هو السبب في عدم تداخل المسببات
ثم الاسباب على قسمين احدهما الاسباب الواقعية الكاشفة عن وجود المؤثر وتسمّى بالاسباب والعلل النفس
الامرية التي هي المؤثرات الحقيقية في وجود المسببات وثانيهما المعرفات والامارات للعلل الواقعية الكاشفة عن وجود
المؤثر ومنها الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها ثبوت الاحكام فانها
كاشفة عن وجود المصالح الواقعية التي هي العلل الحقيقية فما كان من الاول فلا شك ان التداخل فيه محال لامتناع اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي ان يراد من الاجتماع اجتماعهما في ايجاد معلول واحد في الخارج وجوده
لامتناع ايجاد الموجود لو كان كل منهما مؤثرا مستقلا وعدم العلية التامة لو كان التأثير منهما معا او يراد اجتماع امرين
صالحين للايجاد والمعلول الواحد في الخارج وانما كان وجود المعلول الواحد مستندا الى واحد منهما اذ لو اجتمعا في الخارج
فذلك المعلول الواحد الموجود اما كان مستندا الى احدهما فيتخلف عن الاخر وهو ايضا محال وان كان مستندا اليهما تخلف
عنهما وهو ايضا محال فلا بد من تأثير كل منهما في معلول على حدة فلا بد من تعدده مطلقا وعلى هذا فلا يراد من الاسباب
في قولهم الاصل عدم تداخل الاسباب هذا القسم منها لان الاصل انما يستعمل في مكان جاز التخلف عنه لا لكن
بل يصرحون بان الاصل عدم التداخل الا فيما ثبت التداخل فيه وكذا الكلام في جواز التداخل فيما كان من
الثاني اذ المعرف علة للوجود الذهني ومعلولية موجود واحد ذهني لعلل متعددة جائزة ولذا يستدل على مطلوب
واحد بادلة كثيرة ويصح ان يستند وجود ذلك الموجود الذهني الى كل منها ولذا لا يرتفع ذلك الموجود الذهني بظهور
بطلان واحد منها ولذا يكون باقيا بحاله بعينه كما كان كما ان الكلام في ان الاصل فيه التداخل او عدمه
فهذا الكلام انما مختص بالاسباب الشرعية التي هي محط كلام الفقيه ومجرى الاصل دون غيرها فالمراد

ان الاصل

ان الاصل في الاسباب الشرعية وهي التي يلزم من وجودها وجود امر شرعي مقابل التي يلزم من عدمها العدم ولا يلزم
من وجودها الوجود هل هو التداخل او لا ثم اعلم ان الاسباب الشرعية المتعددة بكثرتها على قسمين لانها اما نفس فعل الشارع
من جهة توقفه على حصول امر اخر اصلا او المسبب امر ترتبت اثار السبب عليه والقسم الاول على نوعين لان قول
الشارع المتعددة التي هي الاسباب اما لا اختلاف فيها اصلا او فيها اختلاف بحسب انضمام الاوصاف فالاول
نحو قوله لزيد صم يوما ثم يقول له صم يوما ثم يقول له صم يوما والثاني على صنفين لان الاوصاف المنضمة اما
اوصاف متناقضة يمتنع اجتماعها في شيء واحد شخص او ليس كذلك فالاول نحو يجب صوم يوم ثم قال يجب
صوم يوم ونحوه صل ركعتين للزيارة وصل ركعتين قضاء بان يكون الوصفان قيدين للركعتين والثاني نحو قوله
صل ركعتين تحية للمسجد وصل ركعتين للزيارة او غسل للتوبة واغسل للزيارة واغسل للجنابة سواء كان الامران
او لا والقسم الثاني ايضا على نوعين لان الاثر المترتب على السبب امر واحد ولكن يختص التعدد بفعل المكلف
نحو قوله من وطأ حائضا فليتصدق بدينار فوطئ المكلف مرتين ونحوه من بال فليتوضأ فبال مرتين او رتبه على
امرين متغايرين نحو من وطأ حائضا فليتصدق بدينار ومن نظر الى اجنبية مثلا فليتصدق بدينار او من بال
فليتوضأ ومن نام فليتوضأ او من اجنب فليغتسل ومن مس ميتا فليغتسل والظاهر انه لا خلاف في عدم تعدد
المسببات فيما كان من النوع الاول من القسم والعرف ايضا لا يفهم منه الا التأكيد وكذا لا ينبغي الريب في
التعدد فيما كان من الصنف الاول من النوع الثاني سواء كان الوصفان المتناقضان وصفين للامرين او
قيدين للفعل الواجب قصدهما لانه لا يفهم العرف من الاول ويمتنع اجتماع النقيضين في شيء واحد في الثاني
وانما الكلام في سائر الانواع والاقسام فنقول لا ينبغي الريب في ان الاصل الاولي فيه التداخل كما صرح به والدي
طاب ثراه في بحث الوضوء من كتاب لوامع الاحكام وذلك لانه لولاه لتعدد السبب وهو خلاف
الاصل وايضا لا يتعدد المسبب الا بتعدد السبب الحقيقي اذ لولاه لوجب تعدد المسبب قبل تعدد المعرف ايضا
والاصل عدم حدوث سبب حقيقي اخر ومن هنا يظهر اصالة التداخل او لا اشتراك في السبب الذي لم يعلم
انه هل هو المؤثر الحقيقي والمقتضي بنفسه او معرف عن العلة الحقيقية وكاشف عن المؤثر الحقيقي ويتكشف منه ان الاصل
الاولي في جميع الاسباب الشرعية التداخل الا ما شذ وندر وذلك لان بعضها مؤثرات حقيقية و

مقتضيات بعينها ولا يمكن العلم بالعلة الحقيقية غالبا فاختص الكلام بالاسباب الشرعية بالنسبة الى الاصل الثانوي بمعنى
انه ثبت من الادلة ان الحكم فيها عدم التداخل حتى يثبت خلافه ام لا فهذا تحقيق معنى ذلك الاصل وتوضيحه بل م
موافقا لما ذكره القوم واقول ههنا تحقيق آخر وهو انه لا شك ان الاسباب الشرعية علل للاحكام ا
المتعلقة بالافعال المكلف لا بنفس افعاله فوطء الحائض علة لوجوب التصدق والبول علة لوجوب
الوضوء لا للتصدق والوضوء وتعدد الاسباب الشرعية لو اقتضى تعدد مسبباتها لاقتضى تعلق وجوبين بتصدق
الدينار وبالوضوء والكلام انما في وجوب تعدد التصدق والوضوء لا تعدد وجوبه ولا تلازم بينهما لامكان
تعلق فردين من حكم بعينه واحد من جهتين متغايرتين كوطء الاجنبية الحائض وشرب الخمر والزنا في نهار رمضان
وقتل زيد المرتد القاتل لغيره عمدا وهكذا وعلى هذا فاصالة عدم تداخل الاسباب على ما ذكروه وان استلزم اصالة تداخلها
بالمعنى الذي كلامنا فيه ولكن اصالة عدم تداخلها لو ثبت لا يستلزم اصالة عدمه بالمعنى المراد بل الاصل فيه تعدد
في عدم لزوم تعدد الفعل الصادر من المكلف بتعدد الحكم المتعلق به وان قلنا باقتضاء الاسباب المتعددة تعدد
الحكم لان تعدد الوجوب لا يوجب لزوم تعدد الفعل والماصدق لان الكلام في وجوب تعدد الفعل وهو غير تعدد المسبب الذي
هو الحكم المتعلق وان كان عدم تعدد المسبب يستلزم عدم تعدد الفعل ومنه يظهر ان اثبات اصالة عدم تداخل
الاسباب بالمعنى الذي ذكروه لا يكفي في اثبات اصالة لزوم تعدد الفعل الذي هو المطلوب نعم اثبات
اصالة التداخل يكفي في اثبات اصالة عدم لزوم التعدد ولما عرفت ان الاصل الاولي التداخل بالمعنى
الذي ذكروه نعرف ان الاصل الاولي عدم لزوم التعدد بل لو اصالة التداخل بالمعنى المذكور والمقصود
لكان الاصل الاولي عدم لزوم التعدد وهو ظاهر وظهر من ذلك انه على التقدير لا يمكن الرجوع الى الاصل
الاولي التداخل وعدم لزوم التعدد وهو يخصص محل الكلام بالاصل الثانوي والى هذا يشير كلام

بعض مادة

٧٦

بعض سادة مشايخنا حيث قال ان هذا الاصل بمعنى القاعدة المستفادة من ادلة الاسباب في الجملة جماعة من المتأخرين
منهم المحقق الخوانساري والدي العلامة في العوائد والمعتمد واختار جماعة من الاصولية وغيرهم عدم ثبوت هذا الاصل وصرح
طائفة بثبوته وقالوا ان الاصل عدم التداخل فلا يجزي الفعل الواحد عن السبب المتعدد الا ان يثبت التداخل بدليل من
عقل او نقل حجة الاولين وجهه فان اصل الاصل الطاري يتوقف على الدليل فما لم يقم لا يحكم بثبوته بل يحكم
باصالة خلافه وزيد الدليل من الموضع الاول من القسم الثاني اذ لو كان هناك خطاب مطلق وعام لاقتضى
اطلاق قوله انه ترتب السبب الواحد على الفعل سواء كان الفعل واحدا او متعددا ومقتضى اطلاق قوله ان من وطأ
حائضا مطلقا سواء كان وطيا واحدا او متعددا يجب عليه فتصدق بتصدق دينار من مال مرة او اكثر يجب عليه
مهية الوضوء ولا هذا ينبغي قول من استدل على عدم تكرر الكفارة بتكرر الوطء بان الوطء يصدق على القليل والكثير
حجة القائلين بثبوت هذا الاصل وجوه الاول ان السببين اذا تعاقبا فلا ريب في ثبوت المسبب
بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما يجب به شيء او لا والثاني باطل لان السببين ... في دليل السببية ولاقتضاء
فالحكم بثبوت المسبب عندها دون الآخر تحكم ولانه لو تقدم يثبت المسبب قطعا فكذا لو تأخر لما دل
على سببيته تناول الصورتين من غير فرق فيلزم الاول وهو ترتبه بالثاني وح فاما ان يكون الثابت عين
ما ثبت بالاول او غيره والاول باطل لان المسبب يترتب على السبب فلا يكون متقدما عليه فوجب ان يكون
الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب ... لا بين المسببات فيثبت
به المسبب لعمومه ما دل على سببيته والثابت به غير الاول لان المطلوب ترتب طلبه على حصول سببه وتاخره عنه فيكون

مغاير للمطلوب لا الاول ويلزم التعدد وبتقرير ثالث يجري في غير المتفاق فيهن لفظ المبنا اذ وجد افعال لا بسبب بهما سبب
او ثبت لهما سبب واحد وبيان الاول باطل لانه ترك للدليل المقتضي لسببيتهما بلا ضرورة موجب وهو فاسد وكذا الثاني
لان السبب الواحد للامرين لو امد منهما معين دون غير معين او لهما معا والاول تحكم بحت وطرح دليل سببية الاخر بلا دليل
والثاني موجب لترك سببيته دليل احدهما لدى التعين مع عدم حجة والثالث لترك دليل سببيته لكل منهما والقول
بسببية المركب والكل مخالف للاصل فتعين الثالث وهو المطلوب اقول يرد عليه هذا الدليل ان ارادة السبب
المغاير للمسبب الاول عند تعدد الاسباب توجب استعمال الفاظ المبنا في حقيقته ومجازه او في حقيقته في
استعمال واحد ضرورة ارادة الماهية ومطلق الفرد على اختلاف القولين عند عدم التعدد وذلك
غير جائز فان ادى التي البول موجب للوضوء ان النوم موجب للوضوء فالمراد بالوضوء عند التعدد كل من السببين
لا الماهية او مطلق الفرد فلو اريد منه عند اجتماعهما الفرد المغاير للاول وجب الاول لكان لفظ الوضوء مستعملا في
معنيين وهو غير جائز مع انه على القول المشهور من وضع الالفاظ المطلقة للماهية يكون عند التعدد مستعملا في الفرد قطعا
ضرورة عدم تعدد في الماهية وهو مجاز معارض لتخصيص عموم السبب والتخصيص مقدم على المجاز كما هو الثاني او مجازا في
انه كما هو الحق وعلى التقديرين لا يعلم عموم ما دل على السببية بحيث يشمل المورد ايضا فلا رافع قطعيا لاصل التداخل
الا ورد هذا مع انه لو تم ذلك الدليل لم يجري في مثل قوله تعالى ان كنتم جنبا فاطهروا لان ورود الاوامر
المتعددة على شيء واحد جائز كورود الامر بالصلوة والزكوة وكونها يكون مختصا بما دل على السببية
على تجدد المسبب بتجدد السبب كقوله البول يوجب الوضوء والنوم يوجب الوضوء واشتراط
ثم المعنى عن الاول وكونه في قوته لا يسلم الا يوجب الا كما في الجمع لاحكام اللفظية مع انه لو سلم لتعدد المسبب
فغايته تعدد الحكم الذي هو المسبب لا الحاجة قد عرفت ان تعدده لا يلزم لزوم تعدد الفعل فغايته وجوب
[illegible] المطلوب الا ان لا انما دل اختصاص
كل سبب

بكل سبب بالمسبب وهو نقيض التعدد وقد ذر المفهوم من قوله لو تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو
وجوب السجود لخصوص التكلم ومن قوله اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد سجدتي السهو اخر للشك غير الاول وكذا نحو
من تعمد الاكل في نهار رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين للاكل وكفارة اخرى للوطي
من غير نقادة في الاول بين وقوع السجود والشك في صلوة واحدة او متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي
في اليوم والايام مع تخلل الكفارة وبدونه ولا بين هذه الامثلة وغيرها من مواضع الخلاف فيجري فيما صور فيه على التعدد
او الاتحاد فان المتبادر في جميع ذلك اختصاص كل سبب بمسببه بلا اختلاف يعود الى دلالة اللفظ فيكون المطلوب
في الجميع التعدد والاما صرف عنه الدليل كما في اسباب الوضوء ومن ترى الفقهاء يعللون عدم التداخل فيما يقولون به
بالمقتضى اللفظي غير معارض وكون ذلك شاهدا على المتبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف واني ثبت فما نحن فيه

الخصوصية او وجود الطلب المعتبر واما اذا انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يتابون في الاختصاص مع اتحاد الطلب

ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سلم لك فاعطه درهما فجاءه وسلم في حاجته فاعطه
فانه يستحق درهمين درهما زيادة ودرهما للسعي وكذا العرف بين ذلك وبين زيادة المجردة عن السعي وسعيه المجرد
عن الزيادة وكذا اذا قيل ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فجاء زيد وهو اديب غير طبيب
ويجوز بك طبيب واديب فانك تحكم بانه يستحق دينارين وتفرق بين مجيئه ومجي الطبيب غير الاديب
والاديب غير الطبيب ونحو ذلك من سائر الامثلة من المطالبات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد
من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل اقول ان ما كان المراد ذلك المتبادر
ان كل سبب يقتضي ان يختص مسببه بحيث يكون الخصوصية [illegible] يعني انه يكون فقد [illegible]

مسبب لذلك السبب وان الاتيان به لاجل انه جزء من المامور به ولازم ذلك التعدد والسبب عند تعدد السبب فهو مرجح
للتداخل الى الآن ويأتي ما فيه وان كان المراد في المقام هو التعدد عند تعدد السبب وان ذلك التعدد هو مقتضى
دلالة اللفظ فغير مضاد لمنع التبادر في هذا انما يتبين اذا كان هناك لفظ مع ان الحكم قد يثبت بالاجماع او غيره
من الادلة الغير اللفظية بل الالفاظ الدالة على سببية الاسباب غير محصورة ودعوى تبادر ذلك من كل لفظ فاسد جدا
ضرورة اختلاف الالفاظ فيما يفهم منها وتبادر من منها ما يمكن ودعوى تبادر عدم التعدد منه مثل ما لو اذا
قال لزيد امرك زيد بامر فات بر فقال زيد لك مثل عند انه فان المداعة صح عند الافهم منه الا ارادة مثلوة
واحدة فاثبات الاصل الكلي بذلك باطل قطعا الثالث ما مرت الاشارة اليه من ان كل سبب يقتضي فعلا
مسببه بمعنى انه يكون مسببا للاصل انه مسبب عن ذلك السبب بما هو مقتضى وجوب الامتثال فان صدق الامتثال
عرفا انما يتوقف بتعيين ما يأتي به فانه لا يحصل امتثال الامر بغسل الجنابة الا مع قصد انه غسل الجنابة فلو لم يقصد بعضها
او قصد غيرها لم يعد ممتثلا وكذا غسل الجمعة ومقتضى ذلك وجوب الاتيان لكل سبب بفعل يقصد انه مسبب عن السبب
الفلاني ويلزم ذلك اصالة عدم التداخل اقول العمدة المسلم الذي يتوقف عليه صدق الامتثال انه يجب
الاتيان بالفعل المامور به بقصد انه امر به ولا انه لاجل انه امر لذلك السبب او هذا افلا وجه لاعتبار قصد اللازم من ذا مشتمل
كل امر ولو تعددنا بل غير ذلك نقول بحرو فضله انه مامور به بذلك الامر وهذا الاخير جميع الاوامر وكيفما كان لا يستلزم
عدم التداخل لجواز قصد مثل الاوامر المتعددة بفعل واحد اذ لا ضابط جميعها وتوضيح ذلك ان للتداخل صورا اربع
الاولى ان يكون [illegible] المتعددة فيكون تداخل اختيارا ما حاصلا بالقصد

[illegible]

بالتعدد ولتنبيه او لمقيد به البعض ويدخل فيه الباقي تحتها فيكون تداخل جهرا حاصلا بغير ارادة واختيار له وتقصير البعض لقطع
مع طلب غيره لحصول الغرض بفعله فيكون في قوة التداخل فيه اولا لقصد شيئا منها بل يأتي بصورة الفعل
المشترك بين الجميع وينبغي غير الفعل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق فلو وجب في صدق الامتثال قصد
خصوص الامر يلزم عدم التداخل بالحال المعاني المتقدمة ولا بالمعنى الاول فلا يتحقق قصد امتثال الجميع وتحقق
الامتثال مع تعدد الفعل بل نقول ينبغي ذلك لو وجب قصد خصوص السبب ليفيد فيقصد الفعل وجه اتيانه بسبب هذا
السبب وذلك ان نية مثلا وجه النجابة والحيض والجمعة مع ان جميع العبادة للارادة في الشرع عليه ليست غسل حج
العبادات المتوقفة على قصد الامتثال في تعيين الى ان ما ذكره بعض سادة مشايخنا في فوائده من اتفاق الفقهاء بعض
على اشتراطه عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به
سبيل المعلومات ولم يحتج احد منهم الى بدليل واضح او اعتبار راجح وربما تركوا الظواهر بسببه وطرحوا النصوص لاجله
كما صنعه جماعة في تداخل الاغسال وغيره ولم يهتد منهم طالب الدليل على عدم التداخل في شيء من المسائل
فلو ذهب احد الى التداخل طالبوه بالدليل وليس ذلك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة
ولا لكان الامر بعكس ما صنعوا وخلاف ما قرروه لان الاصل فيما دار بين الاتحاد والتعدد هو الاتحاد ومما
يتفق لبعضهم من الاستناد الى الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فلا وجه فيه لعدم ظهور التعدد في تلك
الموارد ولا شك ان الاصل فيه هو الاتحاد اقول قد عرفنا ان الالفاظ المتضمنة على المسببات
مختلفة غاية الاختلاف وليست محصورة في نوع واحد فمنها ما يظهر منه التعدد وعدم التداخل
ومنها ما يفهم منه الاتحاد وعدم التعدد ومنها ما لا يفهم منه شيء [illegible] ذلك [illegible]

فالدليل الخارجي من الاجماع والنصوص في كثير من الموارد الجزئية على التداخل او عدمه متحقق وعلى هذا فان اريد الاتفاق
جماعة من الفقهاء او جميعهم على عدم التداخل في بعض الموارد وحمله اصالة فيه فهو كذلك ولكن لا يثبت منه اصالته
عدمه مطلقا كما هو المطلوب لجواز استنادهم في تلك الموارد الى دلالة لفظ او دليل خارجي وان اريد اتفاقهم عليه
مطلقا وحمله اصلا فهو ممنوع جدا بل انه هو المتنازع وكلام الاكثر بل جميع الفقهاء خال عن ذكر
ذلك الاصل وانما عملوا بمقتضاه في بعض الموارد للاجماع او دليل اخر وكفى به لذلك شاهدا ادعاؤهم
ترك الظواهر وطرح النصوص الدالة على التداخل في بعض الموارد فانه لو كان المعول فيه هو مجرد الاصل
لم يترك الظواهر والنص لانه قطعا لا يصلح الاصل لمعارضة الظاهر فضلا عن النص وبالجملة ما ذكره من اتفاقهم على ذلك
الاصل من حيث هو وكونه عندهم من القواعد المسلمة ممنوع جدا الخامس ما ذكره ايضا وهو استقراء الشرعيات
في ابواب العبادات والمعاملات كما مر فان المدار فيهما من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات
لتعدد اسبابها بحيث يحصل الظن بتعليل التعدد فيه بها فيدفع الدليل على خلاف في اكثره وشك في اغلبه وبعض
من تجاوزه واتفقت في الاسباب حد ثابتا ما وضعناه من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان
اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديات والحدود وغيرها على كثرتها كثيرا ما
يجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت ومع ذلك لا تتداخل بل متعددة متغايرة والفوائت
المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة المتفقة وغيرها كصلوة الفجر مع الطواف والزيارة
مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء ... انواع الصيام من القضاء والكفارات وافرادها المكررة واقسام
الزكوة [illegible] والفطرة [illegible] المستمرة في الاشهر باسبابها مختلفة

كالبيع

كالبيع والصلح والاجارة وغير ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق مسبباتها مما لا يمكن حصره فان البناء في جميعها على التعدد
بحيث لا يحتمل فيها التداخل ولا الاكتفاء بالواحد على التعدد كصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف
يوم او دفع دينار بدلا عن الف دينار ولو وجد ما دل على ذلك لكان من المحال القول ان الشريعة جارية على الديون والملكية
ولا يدعى ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف على الاختلاف ولكن الفحص والاستقراء في تتبع الجزئيات
التي لا تحصى يكشف عن ذلك ... وذلك كله على سبيل جامع مطرد في الجميع وليس الاصل عدم التداخل وهذا مني
في الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجمعت عليه في كثير من الابواب
من المطالب الكلية وذلك من الظن والقياس في شيء اقول يرد عليه انه معارض بثبوت التداخل والبناء
عليه في كثير من الابواب بحيث يمكن دعوى مساواتها لما يثبت فيه عدمه كابواب الوضوء والغسل والتطهير من الاخباث
والايمان والنذر كمن حلف الف مرة على فعل واحد او ترك امر واحد ونذره والحدود كمن شرب قبل الحد
مرارا وقذف كذلك او زنى فظاهر انه لا يتعدد الاستقراء في مثل ذلك ... على فرض التسليم لا يكون الا في
باب الحقائق التي ... وهو ليس الا من الظن الذي لم يثبت حجيته الا ترى انك تجد ثبوت
اصل الطهارة في الاشياء او حكم الشارع بنجاسة كثير من الاشياء بحيث لم يبق محل الا قليلا لا يحكم
بنجاسته وبالجملة ليس ذلك لو سلمت الا الظن الذي لم يثبت حجيته بعد الظاهر جدا السادس ما ذكره البعض
وهو ان اختلاف المسببات لا بد ان يكون بالذات كالصوم والصلوة وصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء
وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا اختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر ممن عليه
صبح فائتة صالحة لهما اي للحاضرة والفائتة وانما تختلف ... باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه
فان اضيف الى الاول كانت اداء والا قضاء [illegible] الاختلاف [illegible]

لان المعروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف معها النسبة ثم انه متى كان هذا الاختلاف في النسبة مقتضيا للتعدد
في مورد وجد كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع ثم في الكل من غير فرق فيكون الاصل التعدد والمساواة
تبعد الاسباب [illegible] بعدم مشروعية التداخل لانه انا نجزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد ولكن فانه يعرض
له والتخلف عن المقتضي جائز مع تحقق المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا نقول ان الدليل لعدم [illegible] وتحقيق ذلك ان الاسباب
الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل
علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة غير مؤثرة اقول هذا انما يتم لو علم ان المعنى المقتضي للتعدد والعلم به ممنوع — فيما علم فيه التعدد
ومجرد اختلاف النسبة لا يدل على انه هو المقتضي بل لعله شيء آخر لا نعلمه وليس اللازم الا من باب اثبات العلية بالمناسبة التي
هي من اضعف افراد القياس هذا ثم انه قد يستشهد للاصالة عدم التداخل بفحوى الاخبار الواردة في تداخل بعض
الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في انه رخصة في الجميع وان الاصل فيها التعدد ففي صحيح
زرارة [illegible] اذا اجتمعت لله عليك حقوق اجزاك عنها غسل واحد قيل وفيه نظر لطيف على ان ذلك
مخصوص بالغسل [illegible] وحده فانه اعم [illegible] في اللطف والامتنان والارادة الاسم والتوسعة فتعم [illegible]
الحقوق ليست كذلك من قبيل ان في ورود [illegible] بالتداخل شهادة بان المحتاج الى الذكر هو التداخل [illegible] ولانه الجواز
ولا اجزاء [illegible] اذ القائل بالتداخل لا يريد زائدا عليهما ويقول بجواز التعدد بل قد يقول بافضليته في بعض الموارد ولذلك لما
على ان الاصل بل [illegible] جواز التعدد [illegible] بخبر [illegible] غسل [illegible] مرة فانه لا دلالة فيه على اصالة [illegible] — فيها التعدد واصالة
اصالة [illegible] فانه [illegible] ماذكره [illegible] انما كان صحيحا لو قلنا بتحقق التداخل
في كل مورد [illegible] يقول [illegible] الاصل [illegible] جواز [illegible] في الاسباب الشرعية فكيف جاز

الانقول

٨٥

فكيف جاز ان يقول حتى [illegible] بالتداخل فانه هو [illegible] مع [illegible] في [illegible] — حصول
الامتثال بالتعدد [illegible] حتى يحتاج الى الدليل [illegible] فهو المحتاج الى البيان [illegible] بالاصل
الاولى اجزاء الواحد [illegible] التداخل انما هو فيه السبب الثاني بالسبب الاول كالبول والنوم قبل التوضؤ للبول
الحيض مرة ثانية قبل التكفير للاول وغسل يوم الجمعة للتوبة قبل غسله للجمعة ولا مع مسوقية فلا تكون في صالة عدم التداخل
اذ امتثال الامر الثاني لا يحصل الا بذلك وكذا اذا تأخر السبب الثاني في السببية [illegible] فلو بال ثم توضأ [illegible]
لو وطأ [illegible] ثم وطأ [illegible] ويظهر من كلام البعض في مسألة الوطي في الحيض عدم التكرر مع المسبوقية [illegible]
الثانية لا تكرر [illegible] تعدد المسببات تعدد الاسباب مع اختلاف المسببات نوعا كقوله ان بلت فتوضأ وان جامعت فاغتسل
نعم قد يكون اختلافهما بالكلية والجزئية نحو من افطر يوما من رمضان فليطعم ستين مسكينا ومنه قوله [illegible] من وطي في اول
الحيض فليتصدق بدينار ومن وطي في وسطه فليتصدق بنصف دينار ومن وطي في آخره فليتصدق بربع دينار
لو وطأ في الازمنة الثلاثة فهل يتداخل الاسباب ام لا يحتمل الامران والاظهر مما حفظ فيهم الفرق هنا عدم التداخل
الثالثة هل يتوقف كفاية الواحد عن المتعدد فيما يلزم التعدد والنية على قصد المتعدد ونيته او يكفي عدم
قصد عدم التداخل ولو مع الغفلة عن البعض او الذهول او يتداخل ولو قصد عدم التداخل [illegible]
بالفعل فيما [illegible] فيما ثبت اشتراط قصد السبب او وصف لا يتحقق الا بالقصد فيتوقف التداخل على قصد المتعدد
لا الاول فلعدم توقف صدور الفعل [illegible] حصول الامتثال على قصد خصوص الامر [illegible] ولو بالامر [illegible] — اذا قصد الامر
المؤثر [illegible] في بحث تداخل الاغسال [illegible] وبيانه [illegible] في بحث نية الوضوء من كتاب مشارق الشموس [illegible]
فوجهه ظاهر [illegible] ذلك ان التداخل في الاغلب [illegible] ما ذكرناه من اصالة التداخل انما هو [illegible] الاصل
[illegible] فقد يوجد القرينة في بعض الخطابات [illegible] الخارج على لزوم التعدد فيجب اتباعه ومن الادلة الكاشفة
الينه في قول الشارع يجب ركعتين ثم قوله يستحب ركعتان فان المتبادر منهما [illegible] اجتماع الوصفين [illegible] — التعدد
هذا اذا تعلق الوجوب والاستحباب بنفس الفعل مطلقا واما لو كان [illegible] يجب على المحدث الوضوء [illegible]
[illegible] القرآن [illegible] الوضوء فانه [illegible] [illegible] بحب الوضوء للصلوة

للصلوة ويستحب لقراءة القرآن وغير ذلك من الصلوة يجب عليه الوضوء وغير ذلك من التلاوة تستحب له الوضوء فانه لما كان شاملين للصورة
اجتماع الامر الندب فيها ولا يمكن ارادة وجوب الطهارة واستحبابها لامتناع اجتماعهما فاما يخص احدهما بالصورة عدم الاجتماع او يراد
احدهما الفرد المغاير لما يراد به الاول ولا ترجيح فيرجع الى اصالة عدم التعدد ومع الترجيح للاول يتعين لاستلزام الثاني استعمال اللفظ في
الحقيقة والمجاز وهو غير جائز على ما تقرر في محله كما ذكرنا في كتبنا الاصولية كالمناهج وشرح تجريد الاصولية وغيرهما انه اذا تردد المكلف
بين امور معلومة محصورة لا حرج فيها في جميع فالعمل على اصل الاشتغال ان لم يكن بين هذه الامور قدر مشترك وعلى اصل البراءة ان كان
والسر انه سبب العمل باصل الاشتغال اذا كان المكلف مترددا بين الامرين مثلا ان الامر استصحاب عدم الامتثال وعدم
الاتيان بالمأمور به خاليين عن المزيل ما لم يعمل بالجميع وعدم معارض لهما اذ لا يتصور له معارض سوى اصالة عدم وجوب
الاخر مثلا لعدم الاتيان لواحد وهذا الاصل غير ممكن الجريان لانه لو جرى لاستلزام وجوب الاول لان الاصل جار فيه ايضا
وهو ايضا مستلزم لوجوب الاخر فاجراء الاصل في كل واحد فيستلزم عدم اجرائه في الاخر ومثل ذلك باطل بخلاف
ما اذا كان بينهما قدر مشترك فانه لما كان الاشتغال به معلوما غير جار فيه الاصل يتعين عدم الاشتغال بالزائد فانه يبقى المعارض
فيتعارض الاستصحابين المذكورين ان يرجع اصل العدم لينفي الاستصحاب فالعقل فالتعارض بين الاستصحابين
والحاصل ان في صورة وجود القدر المشترك يمكن استصحاب عدم وجوب الزائد فيعارض ذلك استصحاب
عدم الامتثال المثبت للوجوب بخلاف صورة عدمه لعدم امكان استصحاب عدم وجوب كل من الامرين لمعارضته
مع استصحاب عدم وجوب الاخر ثم بذلك لظهر انه لا فرق في عدم امكان اجراء اصل الاشتغال بين ما كان القدر
المشترك من الاجزاء كالسورة لو تردد في الصلوة بين [illegible] لسورة الصلوة ام غير اللوازم كما اذا امر الشارع بشيء وتردد في ان
المراد به هل هو الجماع او الغسل فان وجوب الجماع يقتضي [illegible] لانه لازم الغسل ايضا فاللازم حينئذ يكون وجوبا قطعيا فيتعين
عدم وجوب غيره [illegible] خالي عن المعارض نعم يشترط ان يكون ثبوت الوجوب للقدر المشترك بعد الامر لا قبله
[illegible] ويجرى اصل الاشتغال لامكان اجراء اصالة عدم وجوب [illegible] الامر وكذا الظهر مما جرى في اصل البراءة
فيما [illegible] وجوب المطلق او الفرد مع وجود لفظ مطلق كما سيأتي [illegible] العائدة المذكورة للبيان [illegible]
تعلق الطلب بها عائدة قد اشتهر في كتب الفقهاء الاستدلال بحديث على اليد ما اخذت حتى تؤدي
على ضمان [illegible] المشترى [illegible] فلا يدعي النظر فيه انه تم او لا والنظر في حجيته
او دلالته اولا [illegible] تمام حجية السند [illegible] لكون روايته ضعيفة بالارسال فانها مروية عن النبي صلى الله عليه وآله

مرسلا الا ان اشتهارها بين الاصحاب وتداولها في كتبهم وتلقيهم بالقبول واستدلالهم بها في موارد غير عديدة يجبر ضعفها ويكفي في مؤنة البحث
عن سندها ولا التفات فنقول ظاهر هذا الكلام على طريق المتعارف في المحاورات ان يقدر ثابت او كائن او نحوهما من افعال العموم
على ان يكون خبرا مقدما للموصول وجملة مبتدأ مؤخرا او يكون الجملة خبرية اي ما اخذته اليد ثابت عليها كائن فيها ككون الاعيان
على محالها كقولنا زيد كائن في السطح ولكن لا يخفى ان المطلوب ليس اخبارا وان المراد باليد نفسها ولا بما اخذت عينه بل المراد باليد
هو ذو اليد من باب تسمية الكل باسم جزئه بل اظهر اجزائه وارضها في المقام حيث ان الاخذ يكون باليد كتسمية الجاسوس
بالعين والترجمان باللسان والمراد بالموصول وما اخذت متعلقاته كرده او حفظه او ضمانه او نحوها والمراد بالحكم اثبات
الحكم الشرعي والوضعي فلابد في الكلام من تجوز في اليد وتقدير احدهما تقدير متعلق الظرف والثاني تقدير مضاف الى الموصول
فان جعل المضاف من الامور الوضعية كضمان ونحوه يكفي تقدير الثبوت في الاول فيكون المعنى ضمان ما اخذت اليد
ثابت على ذي اليد وان جعل غيره نحو رده او حفظه فما لم يكن الثبوت [illegible] على ذي اليد معنى محصلا فلا بد من تقدير
المتعلق للظرف الوجوب ليكون المعنى واجب على ذي اليد ما اخذت او حفظه او تقدير مضاف اخر للمضاف
اليه ليكون المعنى ثابت على ذي اليد وجوب رد ما اخذت او حفظه او تقدير مضاف غيرهما مما لا يتحمل
اذا علمت هذه الحال اذا عرفت نقول الاستدلال بحديث على ضمان المثل والقيمة لو تحققا انما هو على فرض
تقدير الضمان الشامل للرد والعين مع البقاء والمثل او القيمة مع التلف ولا دليل على تعيينه اصلا فان قيل استدلال الفقهاء و
احتجاجهم على الضمان خلفا لهم وسلفا وفهمهم ذلك دليل على انه كان لهم قرينة على تقديره وان خفيت علينا قلنا
مع انهم لعلهم ذلك من جميع الفقهاء ولا اكثرهم وانما علم من كثير منهم وليس ذلك من الاحكام الشرعية التي يحكم فيها الاتفاق بحجية
الحدس والوجدان ولا يصلح بمحل جماعة دليلا لنا ايضا لا يدل على انه قرينة تقدير الضمان بل لعله لاجتهادهم تقدير جميع
المحتملات عند عدم تعيين المقدر او المظنة الشيوع تقديره او لدليل اجتهادي آخر فان قيل المتبادر من
هذا التركيب افادة الضمان قلنا ممنوع جدا ولو رجعت الى امثال هذا التركيب ليس الذهن فيها مسبوقا بالشبهة نعم عدم
التبادر مع انه على فرض التسليم لا يفيد لاصالة تأخر حدوث التبادر حيث ان ذلك ليس في مقتضى الوضع
اللغوي لهذا التركيب فان قيل لكن هنا شيء اخر يصلح ان يكون غايته الا وانما بالضمان لعدم امكان غيره عند
التلف فيجب تقدير الضمان الذي يكون [illegible] في صورتي بقاء العين وتلفها مع بقاء المؤدى العين ومع التلف
المثل او القيمة [illegible] والمثل والقيمة ليس اداء ما اخذت [illegible] غايته

للضمان في صورة التلف لنفس ما اقتضى تقدير المفعول اذ يكون مفعول تؤدي او نائب مفعوله على تقدير كونه بصيغة المجهول راجع
الى الموصول اي ما اخذت ومعنى اداء ما اخذت اداء عينه ورد المثل او القيمة بل اطلاق الاداء على الغير غير صحيح فلا يتحقق اداؤه في صورة
التلف وعلى هذا يكون الرواية لبيان حكم صورة البقاء ولا يعلم منه حكم صورة التلف فلا يلزم الاستفادة من كل حديث حكم جميع
الصور الواقعة ولما لم يكن تقدير الرد والاداء ايضا سليما اذ ليس قولك يجب رد ما اخذ او رده حتى تؤدي او رد واداء ولبيس
فالاظهر تقدير الحفظ من الضياع والتلف او نحوه وعلى فرض عدم تعين تقدير ما اخذت للمفعول فلا شك في احتماله ومع احتماله الحكم
بتقدير الضمان غير موجه قطعا فلا دلالة في الرواية على ثبوت ضمان المثل والقيمة بعينه ولا دلالة على وجوب رد او الضمان مع البقاء
نظرا الى ان الاستدلال به ربما لا يصح بتقدير الاداء الرد وهو غير معلوم لجواز تقدير الحفظ ونحوه فيكون معنى الحديث يجب
على ذي اليد حفظ ما اخذت الى ان تؤديه ولا يصح فيه حتى تؤدي رد ولا دلالة للنص لان وجوب الحفظ مثلا الى زمان
الاداء لا يدل على وجوب الاداء وكما اذا قال الله عليك بقصر الصلوة في السفر حتى تدخل الوطن فانه لا يدل على وجوب
دخول الوطن حلالا منه ليظهر عدم تمامية الاحتجاج بها على وجوب رد العين اليه وان كان ذلك ثابتا بادلة اخرى مع ان
في الرواية احتمالا آخر وجهين آخرين لتكن التمسك بها في بعض الموارد والتي تمسكوا بها على فرض تعين تقدير الرد او الضمان احدهما
باعتبار الاخذ فانهم يتمسكون بها في كل موضع حصل فيه التصرف في مال الغير ولو لم يصدق عليه الاخذ بنفسه واثباته من الرواية
مشكل وثانيهما باعتبار المردود اليه الذي تحت تقديره لغة فهو هو المالك او من ناب منابه من الحاكم او الوكيل او وارث
اخذ منه ولو كان غاصبا ولنكتفي من هذه الجهة ايضا التمسك بها في بعض الموارد ودا التمسك في جميع الموارد بالاول احد عشر بيان
ثالث زمن الفقهاء اكثرا ما يحكمون في بعض الافعال انه بدعة وتشريع ولا يحصل ذلك بحرمته ولا بد من تحقيق ذلك وبيان
البدعة والتشريع وبيان حرمتها فنقول وبالله التوفيق انه لا شك في حرمة البدعة في الدين وادخال ما ليس من الشرع
فيه وعليه اجماع الامة بل هو ضروري الدين ولقد روى ثقة الاسلام في جامعه الكافي عن النبي ص انه قال كل بدعة ضلالة
وكل ضلالة في النار وروى فيه ايضا عن امير المؤمنين ع انما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله
يتولى فيها رجال رجالا الحديث وفيه ايضا عن النبي ص اذا ظهرت البدع في امتي فليظهر العالم علمه فمن لم يفعل
فعليه لعنة الله وفيه ايضا … [illegible] بدعة فقطعه فانما يسعى في هدم الاسلام وفيه ايضا عنه ع اذا رأيتم اهل البدع
والريب من بعدي فاظهروا البراءة منهم … وفيه ايضا عنه ص ابى الله لصاحب البدعة بالتوبة قيل يا رسول

الله

يا رسول الله وكيف ذلك قال انه قد اشرب قلبه حبها وفيه ايضا انه قيل للصادق ع ما ادنى ما … قال … نظر برأيه
ومن ترك اهل بيت نبيه ص ومن ترك كتاب الله وقول نبيه ص كفر والمهم تحقيق معنى البدعة ومصداقها فان لم اره شيئا ما علي
كثير من الاعلام فانهم يقولون ان فعل الفعل ان لم يثبت من الشرع مطلوبيته لا بقصد العبادة وثبوت فهو لغو لا ثواب
عليه ولا عقاب وان فعله بقصد العبادة والطاعة باعتقاد ذلك يكون حراما موجبا للعقاب لانه يكون بدعة
وتشريعا ومقتضى ذلك ان البدعة هي كل فعل يفعل بقصد العبادة والمشروعية والطاعة انه مع عدم ثبوته من الشرع ولا يعتبر
يحصل ليس لكن لان ذلك الفاعل لا يقصد لانه دليل على مشروعية هذا الفعل وكونه عبادة ام لا مع الاول فلا بحث على حكما
بل حرمة لا عقاب وان لم يثبت هذا الدليل عنده فيجزه لان كل مكلف … بادر اليه لنظره من هذا القبيل اجتهادات
جميع المجتهدين مع انهم يوجرون عليه ويثابون فحيث انه فلا معنى لقصد العبادة والطاعة اذ القصد ليس امرا اختياريا والاختياري
هو الاخطار بالبال والتصور ومجرد ذلك … التصديق بذلك لا يمكن لمن يكون معتقدا لعدم شرعيته … يمكن
اعتقاد الشرعية مع انه مع عدم اعتقاد الشرعية وعدم التصديق به لم يكن مجرد التصور ذلك واخطاره بالبال محرما
وبالجملة الفعل الذي لم يدل دليل على شرعيته … بالفعل من غير اعتقاد شرعيته فلا دليل على حرمته ولو تصور واخطر
بالبال انه شرعي او فعله باعتقاد ذلك فلا يمكن ان يكون ذلك الا بدليل وبعضهم ولذلك صرح المحقق الخوانساري في شرحه على
الروضة البهية في مسئلة استحباب … حيث في الاصل نعم حرمة الاستحباب الا ان يعتقد شرعيته قال اي وجوبه
او استحبابه فيحرم فعله بهذه النية لحرمة كل عبادة لم تكن متلقاة من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد فيهما تامل اما في الثاني
فلان الاعتقاد لا بد ان يكون ناشيا عن اجتهاد او تقليد واذا كان كذلك فلا وجه لحرمته غاية الامر ان يكون خطاء ولا اثم
على الخطاء عندهم لا يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات وفيه مع انه ليس كذلك لانه يصرح بالحكم بكفر معتقده لا بالحكم
فقط مع ان الخطاء انه لا يخلو بعد الاول فلعدم ظهور حرمة العبادة الغير المتلقاة مع اعتقاد شرعيتها باجتهاد
او تقليد فان فسد الاعتقاد لا ان يعلم خلافه ضرورة من الدين والا فالحكم في كثير من الاجتهادات ويمكن ان يقال
ان اعتقاد شرعية امثال هذه الامور لما كان زيادة في اصل الدين والبناء على الطريقة الفاسدة فيحرم كما اذا اعتقد
العامة مما يحرم تعليمه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيحرم اعتقاد ما يتفرع عليه الفروع وفعله ايضا
فيقصر في الاصل وان كان مع صحة اصل الدين كما اذا اعتقد ما … فهو من ظهور الفساد على طريقة بحيث
لا يعتقدها الا من قصر حق التقصير في التامل والاجتهاد واذا كان كذلك فلا يبعد الحكم بحرمة الاعتقاد بها وفعلها عبادة

وحكمهم بعدم الاثم على الخطاء انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبة في الفساد وهو الجواز لحكمهم بالحرمة ورفع الاثم كمال عجبهم و مستندهم
فيه فيمكن ان يكون مأمورا ونهي الاخبار في باب البدع وان كل بدعة ضلالة في النار اذ الظاهر شمول البدعة لاعتقاد
شرعية مثل هذه الامور وكذا فعلها عبادة سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتأمل انتهى كلامه ورفع قدره ومقامه
اقول التقرير ما ذكره في توجيه انه اذا اعتقد شرعيته يعلم انه قصر في السعي والاجتهاد والا لما خفي عنه لوضوح الماخذ ولذا
كان مقصرا يكون اعتقاده وعمله محرما ولذا تريهم يذكرون ذلك في مقام ولا دليل على الشرعية مطلقا ولا خلاف
والا ما كان فيه دليل ولو ضعيف في نظر الاجتهاد فلا يقولون بمثل ذلك وفيه بعد الاغماض عن منع الاختصاص
ذلك بما علم فيه التقصير فان منهم من ذكره في غسل الوجه في الوضوء مرتين وفي ذكر تكبيرة الركوع والسجود في حال
الهوي مع ان فيهما خلافا وعليهما دليلا وبانه لا شك ان الاعتقاد ليس باختياري وله مراتب تختلف في الضعف
والشدة فان بملاحظة دليل مجوز محض قد يحصل نوع اعتقاد ثم لدى الفحص ولو لم يكن غاية ما يمكن يزيد الاعتقاد
ولدى الفحص غاية يصير اشد وليس شيء منها بالاختيار فمن قصر في السعي واعتقد شيئا بالقليل فمن يكون نتيجة فحصه
فلا معنى لحرمة هذا الاعتقاد ومن لا وجه لحرمة العمل ايضا اذ لا حرمة في الفعل نفسه من حيث هو ولذا لا تحرم مع
عدم اعتقاد الشرعية ولانه مع اعتقاده كالحاصل بالفحص ولا في هذا الاعتقاد ولانه لازم حاصل بملاحظة الدليل
ثم يمكن جمعهما حراما مع اعتقاده وبما لا يقارن الفعل من غير الاعتقاد والزيد بما قضاه فحصه وسعيه نعم قد يعرض الفعل
جهة محرمية تعلمنا بثبوت الشرعية من غير جهة الاعتقاد وهو امر يحرم الفعل سواء اعتقد الشرعية ام لا كقول امين
في الصلوة ان لم يكن دعاء وكالتكلم بالفارسية في القنوت حيث ان الاصل حرمة التكلم في الصلوة بغير ما ثبت
جوازه بخلاف ما اذا لم يكن الفعل في نفسه كذلك كترك قراءة السورة في اليوم فانه لا يحرم مع عدم اعتقاد الشرعية
قطعا فكذا لو اعتقده نوع اعتقاد ولو لا جل ذلك الاعتقاد وثانيا ان المكلف لا ينفك لانه مقصر
بحال كذلك بانه لو فعل الاول يحصل له الاعتقاد ويعلم الثاني لا وجه للحرمة فان قيل الفعل في نفسه وان لم يكن حراما ولكن
ذلك الاعتقاد ولا الفعل المقارن لهذا الاعتقاد ولكن يحرم الفعل لاجل هذا الاعتقاد حيث ان الاعتقاد ليس
دليلا شرعيا فجعله دليلا والاتيان بالفعل لاجله يحرم قلت ان اردت بجعله دليلا التلفظ بانه دليل

فهو ليس

فهو ليس بمحرم وان اردت اعتقاد كونه دليلا فمحصول الاعتقاد لا يزيد عما يقتضيه هذا الدليل محالا كما في خلاف ما يقتضيه
صدق م — ايضا كذلك فان قلت يدخل في التشريع والبدعة قلنا لا نسلم دخول ذلك في البدعة المحرمة على تقدير ذلك مع انه
لا يزيد اعتقاده عما يقتضيه دليله فانه اذا رأى احد بالقنوت في الركعة الاولى لا من جهة قول الشارع بخصوصه بل
دجوازا — من جهة كونه دعاء والدعاء في الصلوة مطلقا يكون جائزا قطعا وكذا اذا رأى الاجل حديثا دل عليه ولم يجد له معارضا
فقاده بزعمه بعد الفحص ولو وجد حديثا واحتمل له معارضا ولم يتفحص عنه فانه لا يعتقد في الاول الا باعتقاد وروده من
الشرع وورود الجواز المعارض محتملا عنده عدم تماميته فلم يكون ذلك حراما وسببه هذا الحديث لا يمكن ان يكون
بانه عنده قطعا هذا كله مع ان الانظار متفاوتة فيد الحكم المجتهد بان كل من افتى بذلك مع اعتقاد شرعيته فهو
مقصر لا وجه له اذ قد يكون الماخذ واضحا عند واحد خفيا عند اخر بل كثيرا ما نرى المسئلة مجمعا عليها من ضروريا عند
لم يثبت م — واحد وعلى خلاف ذلك عند اخر والتحقيق ان كل فعل من غير الشرع لا يمكن الاتيان به باعتقاد انه من الشرع ولكن
يمكن فعله بازائه انه من الشرع او جعله شرعيا للغير وهو تشريع ولو دخل في الدين وان لم يعتقد المشرع وهذه هي البدعة
ولذا يطلق البدعة على ما ابتدعه خلفاء الجور كالاذان الثالث يوم الجمعة وغسل الرجلين وتثنية غسل
الوجه في الوضوء وصلوة الضحى والجماعة في النوافل ونحو ذلك مع انهم ما كانوا يعتقدون ان
الف م — هذه من الشارع وانما ادخلوه في الدين ادخالا وان اعتقدوا به وبالجملة لها طرفان الابتداع والتشريع
والادخال ووضع شيء شرعا وجعله من احكام الشرع لا لنفسه لانه غير ممكن فالبدعة فعل
قرره غير الشارع شرعا لغيره من غير دليل شرعي ولا شك في كون ذلك بدعة
كما ترى اطلاقها عليه في جميع ما نبه عليه العامة مع انه تدليس واغراء وكذب وافتراء
فيكون محرما قطعا والا ليس كذلك فاطلاق البدعة على مقصر غير معلوم ولم يثبت كونه بدعة

وتنزيلها قال الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه في باب صفة الوضوء والوضوء مرة مرة ومن توضأ
مرتين لم يؤجر ومن توضأ ثلثاً فقد ابدع انتهى فعرف ان ما لم يثبت من الشرع وبان البدعة
وجعل المرتين مما لم يثبت من الشرع ولذلك لا اجر عليهما بل صرح في موضع آخر من ابواب الوضوء
الا من توضأ مرتين مرتين فقد تعدى حدود الله تعالى ومن تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه وجعل
تثليث المرات من البدعة لانها انما ابتدعها العامة وقال ومن توضأ ثلثاً فقد فعل البدعة وهذا صريح
في ان كل ما لم يثبت من الشرع ليس ببدعة ومقتضى اطلاقه عدم اشتراط الابتداء بقصد المشروعية
واعتقادها بل لو اوضعها لغيره لكن يكون بدعة ومن اتى به يكون آثماً بالبدعة ولكن الشرط في
ابتداع الغير فعله لا يحصل انه مشروع لا انه من غسل وجهه ثلثاً لا بنية الوضوء لا يكون مبتدعاً هذا
ولا الفعل الذي لم يثبت من الشرع ولو فعله احد من غير ارادته شرعاً للغير فلا يحرم
من هذه الجهة اصلاً ولو قارنه نية من الاعتقاد والمشروعية نعم قد يكون محرماً فعله اذا لم يثبت
من الشرع من جهة اخرى والكلام فيها ليس فيها فتدبر وفي الاحاديث نواهي مما اكثر
يجزيك كذا او يجزي كذا او اجزاه كذا ولا شك في كفاية ما حكم باجزائه عن المامور به
وعليهما وسنتها وانما الكلام في انه هل يدل على عدم كفاية الاقل منه وانه اقل ما يجزي ام لا فظاهر جماعة
من الفقهاء الاول فيستدلون به على عدم كفاية الاقل ويعارضون به ما دل على جواز الاجتزاء بالاقل قال
في شرح منتهى المقصد المجتبي ليس في الاجزاء انه لا يسمى ... فقال بعضهم بعدم الاحد لانه هو الصحيح اذ لا
دلالة على ... لا يجزي ... يجزيك ... كفاية ... بالعادة ... يجزيك ... فقال ... موضع وجرى
الشيء يجري كذا وعنه قضاه واجزاني كذا اي كفاني كذا تمام مقامه وقال

وقال في الصحاح جزى عني هذا الامر قضى وفي حديث ابي بردة دينار يجزي عنك ولا يجزي الا
بعدك ان يقضي وقال في مادة جزء وجزأت بالشيء جزءاً اي كفيت به الى ان قال واجزأت عنك شاة
لغة في جزأت اي قضيت واجتزأت بالشيء وتجزأت به بمعنى اذا اكتفيت به واجزأت عنك مجزأ
فلان اي اغنيت عنك مغناه وفي مجمع البحرين سميت ذي الجزية بذلك لانها تقضي به منهم لما
عليهم وقيل لانها تجزي بها ويكتفى بها منهم يقال اجزأني الشيء كفاني ومن جزء يعني كفى الى ان قال وتجزيه
التيمم ما لم يحدث يقرأ بضم المثناة من الاجزاء وبفتحها بمعنى كفى ومثله يجزيه المسح ببعض الرأس انتهى
ولا شك ان كون الشيء كافياً او مغنياً لا يدل على عدم كفاية الاقل منه ولذا يصح استعماله مع
الاقل والاكثر بل هو شايع كثير اسيما الاول قال في السرائر واقل ما يجزيه من الركوع ان ينحني
الى موضع يمكنه وقال في دعائم الاسلام واكمل ما يجزي ان تصيب الارض من جبهتك مقدار درهم
الآن يقال ان الاضافة في الاول بيانية اي اقل شيء هو ما يجزيه والمراد في الثاني اقل ما يجزي في
تحصيل الاكمل فتأمل واما ما ادعاه في المدارك من استعمال الاجزاء في اقل الواجب فلو سلم لم يفد
اذ الاستعمال اعم من الحقيقة وان اراد ان الاستعمال حقيقة منحصرة فيه فهو ممنوع وقد يتوهم
بل يدعي التبادر فانه اذا قال الطبيب يكفيك او يجزيك مثقال من هذا الدواء لا يكتفى بالاقل قطعاً
وكذا اذا قيل لاحد يكفيك لمؤنة سفرك هذا مائة دينار فلا يكتفي بالاقل ويستصحب المائة
ولذا يصح ان يقال قدر الكفاية من المال كذا وقدر السعر كذا وان يقال يكفيك مائة دينار بل لو زيد
اختصاص الكفاية بما لا يشتمل على الزيادة لما جاز ذلك وفيه منع التبادر وانما عدم الاكتفاء
بالاقل فيما استشهد فليس لاجل دلالة ما قاله الطبيب ... لعدم الكفاية بالاقل بل لاجل

ولا عدم العلم بكفاية الاقل فلا يطمئن بالبراءة وحصول المؤنة في الاقل فلذا يكتفى به واما قولهم قدره
الكفاية وقدر السعة او يكفيك فلان بل بزيد فلو سلم دلالته فلاجل القرينة فان الذيلين
قرينتان على ذلك مع انهما يعارضان بمثل قولك لمن قد يكفي ماءة دينار ومؤنة هذا السفر
بل يكفي ثمانون ايضا وبالجملة معنى يكفيك ويجزيك انه حسبك كما صرح به في كتب اللغة
وطرحته في عدم الحاجة الى الزوائد واضحة واما عدم كفاية الاقل فاما عدم دلالته عليه
معلوم او لم يعلم دلالته عليه وهو ايضا في حكم العدم بعد الدلالة ثم ان هذا هو الكلام
في دلالة اللفظ وقد يكون عدم كفاية الاقل معلوما من دليل آخر او من الاصل فان استعمال الاجزاء في الاخبار
على وجوه فمرة تارة مثل قوله يجزي غسل الجمعة عن الجنابة فاستعمل مع عن واخرى يجزي في الركوع سبحان الله
مرة فاستعمل مع في وثالثة تجزيك كذا فالاصل في الاول عدم كفاية الاقل لان الاصل عدم قيامه مقام فعل
آخر وفي الاخيرين يختلف الاصل بحسب اختلاف المقامات فتارة يكون مع كفاية الاقل واخرى مع عدمها
وعلى الفقيه ملاحظة المقامات هذا هو البحث في دلالته على عدم كفاية الاقل وعدم دلالته وههنا
بحث آخر وهو انه على فرض الدلالة فهل يدل على انه اقل الواجب كما وقع في كلام الاصحاب رحمهم الله حتى اذا ورد
انه يجزيك في الركوع سبحان الله ثلثا يكون هذا اقل الواجب ام لا الحق انه لا دلالة لهذا الكلام
بنفسه على ذلك اصلا فان الاجزاء والكفاية كما يكون عن الامر الواجب كذلك يكون عن المستحب ايضا
فان كان المجزي عنه مذكورا فالامر واضح وان لم يكن مذكورا فيحتمل الامرين فالحمل على احدهما
لا وجه له فاذا قال الشارع يجزيك ماءة تسبيحة بعد الصلوة يحتمل اجزاء الامر الواجب والمندوب
فلا يحكم بالوجوب نعم اذا ورد في موضع علم فيه وجوب شيء ولم يعلم تحقق الامر الاستحبابي
فيحمل على الوجوب لاصالة عدم استحباب شيء فاذا قال يكفي ثلثة تسبيحات في الركعتين الاخيرتين

يحمل

يحمل على الوجوب لاصالة عدم استحباب شيء فيهما بخلاف ما اذا علم ذلك ايضا فيكون مرددا
كما في الركوع والسجود حيث علم فيه استحباب الزائد عن القدر الواجب فلو قال يكفيك ثلثة
تسبيحات فيه يحتمل الامرين والله العالم **عائدة** نذكر فيها الاثبات لماهية والمراد منها ومعنى
كليتها ووحدتها ووجودها ومعنى المفهوم والمصداق وكيفية تعلق الطلب بها على سبيل الايجاز
والاختصار على النحو اللائق في هذا الفن فنقول وبالله التوفيق لا شك في وجود الماهية للاشياء
فان كل احد يعلم قطعا ان للافراد الانسانية مثلا امتيازا عن غيرها واشتراكا بعينها وامرا
للجميع مشتركا من حيث الوجود الخارجي والكون الواقعي في امر وبه يمتاز عن غيرها وهذا امر
بديهي لا يمكن الارتياب فيه ولذا يعرف كل احد ان هذا انسان وهذا ليس بانسان ولولا ما به
الامتياز الواقعي وما به الاشتراك الواقعي لم يكن ذلك وهذا هو بعينه مرادنا من الماهية ولذا نعبر
عنها بالقدر المشترك ولا شك في وجود ذلك في الخارج والا لم يشترك الافراد فيها ولا يمتاز عن غيرها
ولكن وجودها بوجود الافراد لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما ثبت في الحكمة المتعالية ومعنى
وجودها في الخارج بوجود الافراد انها مع وجودها متحققة قطعا ولا يمكن تحققها بدونها ولا
تميزها خارجا عنها بل لا ينفك في الخارج عن الفرد ولا الفرد عنها ولا تميز بحسب الخارج عنها نعم
يميزها العقل بمعنى ان العقل يحكم صريحا بان لزيد جزءا موجودا لعمرو ايضا وليس للفرس هذا
هو المراد بتعقلهم وجودها عقلا يعني ان العقل يحكم بوجودها في الخارج ولا يدخل في حكم الحس
والاشارة الحسية والحاصل انه وان لم يمكن ان يتحقق في الخارج امر مشترك بين الجميع خال
عن التشخصات ولكن العقل يحكم صريحا انه لو جمع افراد الانسان كلا او بعضا واسقط عنها
المميزات جميعا اسقاطا بعد اسقاط يبقى بالاخرة جزء متحقق في الجميع لا يصح انه امر واحد مشترك

فيه الجميع لاستحالة ذلك وايجابه وحدة المتعدد واتصال الجميع بواسطة اتحادها في هذا الجزء بل
بمعنى ان الصورة الذهنية لهذا الجزء بعينها هي الصورة الذهنية لهذه ومنطبقة معها بلا اختلاف
وهذا معنى وحدة الماهية الخارجية اي في لحاظ العقل لكل فرد جزء متحد باعتبار الصورة الذهنية
لجزء فرد آخر وينطبق عليه فالماهية الخارجية متعددة بعدد الافراد الخارجية اي لكل فرد في لحاظ
العقل جزء هو بعينه الجزء الذي للفرد الاخرى مطابق معه وهذه الاجزاء المتعددة بعدد الماهيات
هي المعبر عنها بحصص الماهيات وهذا التطابق ايضا هو معنى كلية الماهية الخارجية وتوضيحه ان للماهية
وجودا ذهنيا باعتباره يسمى بالمفهوم ووجودا خارجيا باعتباره يسمى مصداقا والاول امر واحد
لا تعدد فيه وكلي يشترك فيه الكثيرون بمعنى انه ينطبق على الامور المتكثرة الخارجية ويصدق عليها
وهي الاجزاء المذكورة الموجودة في الخارج بحكم العقل والثاني امور متعددة بتعدد الافراد
وكلي لا بمعنى انه بالفعل كلي صادق على الكثيرين لاستحالته بل بمعنى ان كل حصة وجزء بحيث لو دخل
في الذهن ينطبق على صورة الجزء الاخر ويكون هو بعينه فمعنى كليته انه لو دخل في الذهن ينطبق على
صورة الكثيرين ويتحد وجوداتها الذهنية كما صرح به الشيخ الرئيس في خامسة الهيات الشفاء والفاضل
اللاهيجي في امور عامة الشوارق ثم لا شك ان متعلق الطلب لا يكون مفهوما ولا الموجود الذهني
بل متعلقه انما هو المصداق والوجود الخارجي واذ عرفت تعدد الموجود الخارجي وتكثرها بتكثر الافراد
وعدم اختلاف فيما بينها اصلا فاذا تعلق الطلب بمهية كقوله اعتق الرقبة او جئ بالانسان
فالمطلوب الحقيقي هو ذلك الجزء المحلل كل فرد اليه في لحاظ العقل والموجود معه بحكمه المعبر عنه
بالمصداق والحصة ولا شك انه ليس المطلوب عند الاطلاق حصة معينة ومصداقا معينا ولا
كل جزء جزء اي كل حصة حصة من تلك الحقيقة وبعبارة اخرى جميع المصاديق حتى يفيد الاستغراق ولا كل

على البرا

على البرا حتى يفيد التخيير لخروج كل ذلك عن معنى الماهية وبعده عن ساحتها بل المطلوب هو هذا
الجزء مسقطا عنه قيد الوحدة والتعدد والاستغراق والتخيير وغير ذلك بل المطلوب هو ذلك المصداق نعم
لاصالة عدم التعدد والتعيين يثبت مطلوبية الواحد والتخيير بواسطة حكم العقل لا لاجل طلب الماهية
ودلالته عليه ويتفرع على ذلك في الفروع والاصول فروع كثيرة منها عدم لزوم التجوز في المطلق عند
حمل المطلق على المقيد ومنها جريان اصل البراءة اذا تردد الامر بين الماهية او الفرد المعين اذا لم يكن هناك
لفظ مطلق بل يثبت الحكم بالاجماع او بلفظ مجمل يحتمل المطلق والمعين على ما اخترناه في كتبنا الاصولية
من جريانها اذا كان هناك قدر مشترك فانه اذا حصل هذا التردد يكون تعلق الحكم بالمهية بالمعنى الذي ذكرنا
مقطوعا به بشرط امكان الاتيان بالفرد ايضا وينفي الزايد بالاصل ولذا تمسك المحقق الاردبيلي باصالة
عدم وجوب التسبيح وكفاية مطلق الذكر في الركوع وليس مقام جريان اصل الاشتغال لثبوت الطلب
لهذا الجزء من الفرد وهو قدر مشترك بين طلب المهية والفرد وكان الحكم بالتخيير او الوحدة عند اختيار
المطلق بالاصل لان جهة طلب المطلق خصوص لا يكون المطلوب قدرا مشتركا ولا يكون فرد بينه وبين الاجزاء الخارجية
الحسية كقراءة الفاتحة والصلوة وغسل المخرج مرة ومرتين وانما قيدنا قطعية تعلق الحكم بالمهية
بامكان الاتيان بالفرد لانه لولاه لكان الاصل عدم تعلق الحكم لشيء منها فيجري اصل البراءة في
المجموع كما اذا علم وجوب امر ولم يعلم انه الذهاب مطلقا او الذهاب راكبا ولم يمكن الركوب بل كان
ممتنعا فلا قطع ح بوجوب الماهية اذ لو كان الواجب الفرد لسقط وجوبه قطعا وبسقوط وجوبه
يسقط وجوب ما في ضمنه ايضا لكونه تبعيا فلا يعلم وجوب قدر مشترك اصلا ثم اما اذا كان
التخيير باعتبار اللفظ فلا يجري الاصل بل هو مقام جريان اصل الاشتغال اي اذا تردد بين التخيير بين
شيئين شرعا او تعين احدهما فانه لا يجري اصل البراءة ح لان الواجب في المخير ان كان احد الشيئين

لا بعينه وهو متحقق في ضمن الواحد بعينه ايضا الا ان الحكم بالتخيير الشرعي فرع ملاحظة الشيئين معا
وهو امر مخالف للاصل وبه تعارض مخالفة خصوصية الاخر للاصل ايضا ففي كل موضع تردد الامر بين
الماهية والفرد يتحقق القدر المشترك بخلاف ما اذا تردد بين الماهية وشيء آخر والفرد الى غير ذلك من
الفروع **عائدة** قد بينا في كتبنا الاصولية جواز اجراء الاصل في ماهيات العبادات والمعاملات سواء قلنا
بان الالفاظ اسامي للاعم او الصحيح والمراد من الاصل عدم الجزئية او الشرطية لا بمعنى ان الاصل عدمهما بانفسهما
لان نسبة الاصل الى الوضع للمركب من هذا الجزء والمشروط بهذا الشرط وغير المركب والمشروط واحدة بل بمعنى
ان الاصل عدم تعلق حكم الجزء والشرط من الوجوب وغيره وبتبعيته ينفي الجزئية والشرطية نعم فيما احتمل
كون المستعمل فيه من العبادات او المعاملات هو المعنى اللغوي يجري اصالة نفي الجزئية والشرطية بنفسهما
من غير حاجة الى الاستتباع ولا فرق في ذلك على القول بكونها اسامي للصحيحة او الاعم نعم يعارض ذلك
الاصل باصل الاشتغال على القول بالصحيح ولا يعارضه على القول بالاعم لعدم وجوب الزائد على القدر المشترك
بين جميع الاجزاء ولا فرق بعض مشايخنا في اجراء الاصل في ماهية العبادات بين القولين ولكن الحق
عدم الفرق كما بينا في الاصول ثم انه قد يظن انه لما كانت نفي الجزئية والشرطية ويدفعه انه قد يكون
للاجزاء والشرائط بتبعية نفي الوجوب فاذا ثبت وجوب شيء بدليل من خارج كالتسليم وترك التكفير في
الصلوة لم يجر ما الا عدم نفي الجزئية والشرطية ويدفعه انه قد يكون للاجزاء والشرائط احكام آخر
مخالفة للاصل ينفي الجزئية والشرطية بتبعيتها مع ان اصالة عدم تعلق الامر به بتبعية الامر المتعلق
بما يشك في كونه كلا او مشروطا له اي عدم تعلق هذا الامر به او عدم ملاحظة التوقف واعتباره ينفي
الجزئية والشرطية مطلقا **عائدة** لا شك في ان الاصل في كل جزء من الاجزاء الواجبة للمأمور به الركنية
بمعنى بطلان المأمور به بتركه عمدا او سهوا او جهلا لا لايجاب تركه مطلقا عدم الاتيان به ومخالفة العدم

القول

تحقق الامتثال

تحقق الامتثال وان لم يكن المكلف مقصرا في بعض الصور فان عدم التقصير لا يستلزم الامتثال
جزما غاية الامر عدم المؤاخذة في نسيانه واما الركنية بمعنى البطلان بزيادته عمدا او سهوا
فاثباتها بالاصل كما ذكره بعضهم واصر عليه غير صحيح لان زيادة شيء لا يوجب عدم موافقة ما اتى
به للمأمور به والاصل عدم شرطية عدم الزيادة نعم يثبت اصالتها بهذا المعنى في جميع اجزاء الصلوة
بدليل آخر كما نذكره في العائدة الاتية **عائدة** الاصل في جميع اجزاء الصلوة بطلان الصلوة بزيادتها
عمدا او سهوا لما رواه الشيخان الجليلان الكليني والطوسي باسناديهما المتصلين الى ابي بصير قال قال
ابو عبد الله ع من زاد في صلواته فعليه الاعادة وما روياه ايضا باسناديهما المتصل الصحيح الى زرارة
وبكير قالا قال ابو جعفر ع اذا استيقن انه زاد في صلواته المكتوبة لم يعتد بها واستقبل استقبالا اذا
كان قد استيقن يقينا ولا بد في تحقيق الزيادة المبطلة من بيان معنى قوله من زاد في صلواته وهو يحتمل
معنيين احدهما ان من زاد صلواته بمعنى انه يصلي صلواة زائدة عما يجب عليه كما يقال زاد في الدار
اذا اشترى دارا اخرى ايضا وثانيهما ان من زاد فيها شيئا والاول يحتاج الى كون لفظة في زائدة
او اراد الركعة ومثلها عن الصلوة اذ لا يبطل الصلوة بزيادة صلوة اخرى قطعا وكلاهما خلاف الاصل فالمعنى
زاد فيها غيرها ولا يتوهم انه يقتضي تقدير المفعول لقوله زاد وهو غير معين لاحتمال الركن
او الركعة او غيرهما فيسقط الاستدلال اذ المبطل هو مهية الزيادة من غير احتياج الى التقدير نحو
من اكل اليوم او قتل فعليه كذا فان الشرط مطلق الاكل او القتل فالمبطل هو الزيادة ويكون المفعول
نسيا منسيا كقولهم فلان يمنع ويعطي فالمبطل الزيادة في الصلوة لا المزيد وقد يستدل
للمطلوب في الجملة بما في بعض الصحاح لا تعيد الصلوة من سجدة وتعيدها من ركعة ومقابلة

الركعة فيها بالسجدة قرينة على ان المراد منها الركوع وفيه انه يحتمل الزيادة والنقصان فلا يتم
الاستدلال بها كما لا يضر حكمها بعدم الاعادة بالسجدة لذلك ايضا والتامل في الجزئين الاولين
باعتبار استلزامها خروج الاكثر باطل وان كان عمومها لغويا ايضا لمنع خروج الاكثر لشموله لما العمد
والجهل والسهو ولم يخرج من الاولين شيء مما يصدق عليه الزيادة على ما ذكرنا ولان التالي اكثر
الافعال وان خرج اكثر الجزئيات ولكن المقصود كليات الافعال ويشترط ان يكون المزيد من اجزائها
لانه من هذا التركيب فانه لا يقال لمن امر ببناء معين على نحو معين كوضع حجر ولبنات وتطيينه
الى ذراعين انه زاد في البناء الا انه زاد في اللبنة او الجص ولا يقال انه زاد فيه لو قرء حين البناء
شعرا او فعل فعلا آخر فيلزم ان يكون المزيد مما يعد من اجزائه كان يزيد في الصلوة قراءة او تكبيرة او
لتشهد او ركوع او تسليم او سجود او نحوها وبالجملة ما يعد من اجزاء الصلوة لو زادها ان الله
ما يزاد فيه انما ما يعرف منه وما ليس منه عرفا فالمناط ما كان منه عرفا كالبناء فلو دخل فيه خشبا
يكون قد زاد فيه واما ما يتوقف معرفة ما منه وما ليس منه الى التوقيف الشرعي فلا بد من معرفة
كون الزائد من الصلوة او ليس منها الى الشرع وهي انما يتحقق بالتطبيق على الاجزاء المعلومة فانها من
الصلوة قطعا فزيادة مثلها يكون زيادة قطعا في الصلوة وما ليس منها لا يكون زيادة فيها فلو حرّكت
يده في الصلوة مثلا لم يكن زيادة في الصلوة وقد يتوهم انه يكون زيادة اذا اعتقد جزئيتها
للصلوة وهو سهو لان الاعتقاد لا يكون الا عن دليل فما لم يكن دليل له على الجزئية لا يمكن له
الاعتقاد واذا دل عليه الدليل لا يكون زيادة بل يكون جزء من صلوته اذ معنى صلوته صلوة المكلف بها
عنده وعنده لان الدليل يكون جزء صلوته نعم يشترط في صدق الزيادة في الصلوة ان يكون

الزائد

الزائد مما يعد جزء من الصلوة او انضمام خصوصية اخرى عرفا فلو كان فعل يتحقق في الصلوة وفي
غيرها فلا بد اما قصد كونه من الصلوة او انضمام خصوصية اخرى يختص بالصلوة كالانحناء فانه
يتحقق في ركوع الصلوة وفي غيره ايضا فلا يكون زيادة الا بقصد جعله من ركوع الصلوة او انضمام
الخصوصيات الواردة في الصلوة كالانحناء بالحد الخاص مع الطمانينة والذكر فان مثل ذلك من
اجزاء الصلوة وبالجملة لا بد من ضم شيء يعرفه ويطبقه على اجزاء الصلوة لا غيرها ومنه
يظهر عدم بطلان الصلوة بالتكفير ونحوه ولا يخفى ايضا ان الزيادة في الاجزاء انما يتحقق اذا تم
شيء منها على القدر المعين شرعا عدده كالركعة والركوع والسجود او محله من حيث هو صلوة
فيزيد اذا اتى به في غير محله ايضا ومن حيث انه صلوة وان لم يعين عدده كالقراءة بعد الركوع والتشهد
في الركعة الاولى اذا اتى قبله ايضا والتشهد بعدها اما لو اقتصر على غير المحل فلا يعد زيادة عرفا
بل هو اخلال بالترتيب فلا زيادة ما لم يتعين عدده شرعا وان تعين قدر الواجب عقلا مثلا
لو امر بكتابة عشر صفحات في كل صفحة عشرة اسطر وشرط عدم الزيادة في الكتابة فزيد لو زاد
السطر عن العشرة او الصفحة عنها بخلاف ما لو كتب في السطر عشر كلمات وان تادى الواجب بخمس
كلمات مثلا لصدق السطر اذ هو مما لم يعينه الامر وعلى هذا فكلما عين الشارع في الصلوة كمية
يكون الزائد عليها زيادة بخلاف ما لم يعينه الشارع وان عينه الاصل فلا يصدق الزيادة بتكرار
الآيات والسورة ولا القراءة مطلقا لولا النهي عن قران السورتين لان المامور به مطلق لفظ
والسورة فافهم ويتحقق الزيادة بما لم يتعين عدده ولكن عين الشارع محله اذا اتى به
في غير محله ومحله ولو اتى في غير المحل خاصة لم يكن زيادة ولو اتى به لا بغير المحل فان

قصد الاتيان فى المحل ايضا فهو زيادة وان لم يقصده فهو اخلال بالترتيب ولو اتى به سهوا لا يتحقق
الزيادة الا بعد ان يفعله فى المحل ايضا فهو سبب تحقق الزيادة وان كان الزائد ما وقع فى غير المحل
وهل الزيادة فى اجزاء الفاتحة او السورة بان يقرء جزء منها فى غير محله سهوا ثم قرءه بعد
ذلك زيادة فى الصلوة ام لا فيه نظر فان الظاهر ان المصداق هو زيادة الاجزاء المقررة للصلوة
المرتبة لا جزء الجزء لا يقال قد ورد فى الاخبار انه لا يعاد الصلوة الا من خمسة الطهور والوقت
والقبلة والركوع والسجود وهو يعارض الخبرين المتقدمين لانا نقول التعارض بالعموم
المطلق فانه اعم مطلقا منهما فيجب التخصيص وذلك لانه لا اشكال ان الاعادة من غيرها يحتاج
الى تقدير من نقص او زيادة اذ لا معنى للاعادة من الخمسة نفسها ولا اشك ان المقدر للوقت
والقبلة بل الطهور النقص والخلل دون الزيادة فهو مقدر قطعا ولا يعلم تقدير شيء اخر
فالمعنى لا يعاد الصلوة من غير نقصان الخمسة مطلقا ولا اشك انه اعم مطلقا من الزيادة والله يعلم
وهو الموفق للصواب فائدة اعلم انه قد حقق فى الاصول انه اذا تعارض العام والخاص المطلقين
يخصص العام بالخاص واذا تعارض العامان من وجه يرجع الى الترجيح ان كان والا فيحكم بالتخيير
ان امكن والا فيرجع الى الاصل السابق عليهما وهذا كله اذا كان التعارض بين عام وخاص مطلقين
او من وجه وكثيرا ما يتعدد احدهما او كليهما لا بمعنى ان يتعدد دليل احد الحكمين بان يتحد
موضع المتعددين لانه فى حكم الواحد بل مع تعدد الموضوع العام او الخاص المطلق او من وجه
كما اذا قيل اكرم العلماء واكرم الفقهاء ولا تكرم العالم الفاسق فهنا عام مطلق وخاص مطلق
متخالفين وخاص مطلق من العام ومن وجه من الخاص والتعارض فى الفقيه الفاسق او
اوقال

او قال اكرم العلماء واكرم الخياطين ولا تكرم الفاسق فهنا ثلث عامات من وجه والتعارض
فى العالم الخياط الفاسق بين الثلثة وفى العالم الفاسق والخياط الفاسق بين كل اثنين ومن
هذا القبيل ما ورد فى الالتفات عن القبلة حيث ورد فى حديث ان الالتفات يقطع الصلوة
واخر ان الالتفات لا يقطع وثالث ان الالتفات بكل البدن يقطع ورابع ان الالتفات
بالاستدبار يقطع وخامس بان الالتفات الموجب لرؤية الخلف يقطع ولو لوحظت المفاهيم
ايضا يزداد المعارضات ففى سادس الالتفات بغير الفاحش لا يقطع وفى سابع الالتفات لا بكل البدن
لا يقطع وفى ثامن الالتفات لغير الموجب لرؤية الخلف لا يقطع ثم اجراء ما قرر فى الاصول
من احكام المتعارضين بين كل متعارضين من هذه الامور المتعددة فى صورة التعدد يحتمل
احد الوجوه الثلثة الاول اجرائه بين كل اثنين من المتعارضين مع قطع النظر عن جميع المعارضات
لكل منهما من هذه الامور فيلقى التعارض بين كل متعارضين منها مع قطع النظر عن البواقى ويحكم
بمقتضاه ثم يجمع المقتضيات ويعمل فيه مثل ذلك كما يقال فى المثال الاول يعارض لا تكرم العالم
الفاسق مع اكرم العلماء بالعموم المطلق فيخصص الثانى ثم يعارض الاول مع اكرم الفقهاء
بالعموم من وجه فلا يحكم فى الفقيه الفاسق بشيء ولا تعارض بين الثانى والثالث واذا قيل لا
تكرم العلماء واكرم الفقهاء واكرم العدول لا تعارض بين الثانيين ويتعارض كل منهما مع الاول
بالعموم المطلق فيختص الاول بغير العدول وغير الفقهاء ويختص عدم الاكرام بالفساق من غير الفقهاء
والثانى اجرائه بين كل اثنين منهما بعد القاء التعارض بين كل منهما وبين سائر معارضاته والحكم
بمقتضاه فيؤخذ كل خبر مع كل من معارضاته ويعمل فيه بمقتضى التعارض ثم يتعارض مع معارض
اخر ففى المثال السابق يخصص لا تكرم العلماء اولا باكرم الفقهاء ثم يخرج منه مطلقا ثم يتعدى
مع اكرم العدول ويكون التعارض ح بالعموم من وجه والثالث ان يعارض كل عام او خاص مع واحد

من معارضاته مع ملاحظة ماله من سائر المعارضات فيعمل فيه بمقتضى ما يقتضيه التعارض
بمعنى ان يلاحظ كونه ذا معارض كذا الى غير ان يعمل بمقتضى تعارضهما اولا وتحصل الوجوه الثلثة
انه اما يجرى القاعدة المقررة للمتعارضين بين كل اثنين من هذه الامور من غير ملاحظة وجود
سائر المعارضات لكل منهما من دون اجراء القواعد المقررة بينه وبين كل منهما وهو الوجه الاول
او يجرى القاعدة بين كل اثنين منها بعد ملاحظة وجود سائر المعارضات لكل منهما واجراء
القواعد المقررة بينه وبين كل منها وهو الوجه الثانى او يجرى القاعدة بين كل اثنين مع ملاحظة
وجود سائر المعارضات لكل من دون اجراء حكم فيه هذا الخبر مع وجود هذا المعارض يخصص ذلك
او لا يخصصه ثم نقول انه لا اشكال ان الاول باطل لان وجود المعارض واحتمال الاختلاف فى الحكم
معه لا وجه للاغماض وقطع النظر عنه وكذا الثانى لان تقديم اجراء قواعد بعض المعارضات
تحكم بحت فاسد لان الكل تدور علينا دفعة واحدة بمعنى ان المجموع فى حكم كلام واحد بالنسبة
الينا فيجب العمل فيه بمقتضى الجميع واجراء الكل يؤدى غالبا الى الدور الباطل او التسلسل
فتعين الثالث وهو الموافق للتحقيق كما لا يخفى على المحقق الدقيق توضيح ذلك بالمثال انه
اذا ورد خبران الالتفات عن القبلة يقطع الصلوة واخر ان الالتفات لا يقطعها وثالث ان الالتفات
بكل البدن يقطعها ورابع ان الالتفات الى غير الخلف لا يقطعها فالاول يعارض الثانى بالتباين
والرابع بالعموم المطلق ولا يعارض الثالث والثانى يعارض الثالث بالعموم المطلق ولا يعارض
الرابع والثالث يعارض الرابع بالعموم من وجه والفرض الاجماع على انتفاء التخيير فى المسئلة
فعلى الوجه الاول يحكم لتعارض الاولين بالرجوع الى الاصل وهو عدم القطع ثم يحكم
لتعارض الاول والرابع بعدم القطع فى غير الخلف ثم لتعارض الثانى والثالث بالقطع

مع

مع الالتفات بالكل ثم لتعارض الثالث والرابع بالرجوع الى الاصل فى الالتفات
بالكل الى غير الخلف وبعدم القطع فى الالتفات بغير الكل الى غير الخلف وبالقطع فى الالتفات
بالكل الى الخلف وبهذا يتم اجراء القواعد فى هذه الاربعة ومع ذلك ينفى حاصل تعارض الاول
والرابع معارضا لحاصل تعارض الثانى والثالث بالعموم من وجه وذلك ايضا يحتاج الى
اعمال القواعد وتحصيله بعينه تحصيل تعارض الثالث والرابع فيحكم بالقطع فى الالتفات بالكل
الى الخلف وبعدمه فى الالتفات بغير الكل الى غير الخلف ويرجع فى البواقى الى الاصل وعلى الوجه
الثانى لا بد من تخصيص الاول بالرابع اولا ثم معارضته مع الثانى بعد تخصيص الثانى
بالثالث ايضا وكل ذلك بعد ملاحظة تعارض الثالث والرابع واجراء القاعدة فيهما ولا بد
من اجراء القاعدة فيهما ايضا بعد ملاحظة تعارض كل منهما معه وهكذا بل لا تقف على حد
وعلى الوجه الثالث يقال ان الرابع اخص مطلقا من الاول ولكنه معارض مع الثالث فيخصص
الاول بالرابع فى غير موضع تعارضهما اذ لم يثبت من ادلة تخصيص العام بالخاص انه يخصصه مع
وجود المعارض ايضا ولا يخفى ان الاكثر عدم تفاوت المحصل على اى وجه كان العمل نعم يتفاوت فى
بعض الصور كما اذا كان هنا عامان مطلقان متخالفان وخاصان عنهما متوافقان كقوله
الالتفات يقطع والالتفات لا يقطع والى الكل يقطع والى الخلف يقطع فعلى الوجه الثالث يخصص
العام الثانى بالخاصين لكونهما اخصين مطلقا منه وعلى الاولين لاختصاص الثانى باحد الاخيرين
يكون تعارضه مع الاخير بالعموم من وجه فيتفاوت الحكم ولا يخفى ايضا انه لا يتفاوت الحال فيما
اذا كان احد المتعارضين قطعيا كالاجماع والاخر غير قطعى بعد ثبوت حجيته لان بعد ثبوت
الحجية يكون حكمه حكم القطعى فانه لو كان بدل قوله والى الخلف يقطع الاجماع القطعى ثم نقول

انه كما ان الاجماع يخصص العام المطلق كل الخبر الخاص لانه ايضا حجة كالاجماع فافهم واضبط فانه من
المسائل المهمة المشكلة عائدة قد بيّنا فى كتبنا الاصولية كالمناهج واساس الاحكام وشرح
تجريد الاصول ومفتاح الاحكام فساد ما اظهر بين الطلبة فى زماننا بل برز عن بعض علمائنا
واعياننا رفع الله اقدامهم فى اصالة حجية الظن فى احكام الله سبحانه فى زمان الغيبة حتى
لم يقتصر بعضهم على ظن المجتهد وتعدى الى ظن العوام وبنى تقليدهم للعلماء عليه وذكرنا ان
هذا مخالف لاجماع الشيعة بل بطلانه ضرورى من مذهب الامامية وهذه المسئلة هى الفارقة بين
الفرقتين الخاصة والعامة بعد مسئلة الامامة ولذا ترى احاديثنا متفقة على النهى عن العمل
بالظنون وعلمائنا مجتمعين على دعوى الاجماع على اصالة عدم حجيتها وان ما قد يوجد فى كتبهم من الاستدلال
الظنية التى هى غير الظنون المخصوصة فانما هى فى مقام الرد على العامة كاستدلالهم بروايات
ابى هريرة وابى هريرة التى امتلأت عن الاستدلال بها كتب اعيان الطايفة كالانتصار
والمبسوط والمعتبر والمنتهى والتذكرة ولذا ترى بهم يردون ما استدلوا به فى مقام آخر كما ان
المحقق والعلامة رحمهما يقولان ان الاستصحاب حجة لظن البقاء ويقولون خبر مجهول الحال ليس
بحجة لانه لا يفيد غير الظن وهو ليس بحجة الى غير ذلك ثم ان بعض الاجلة فى هذه الايام
قد سئلنى فى ضمن مراسلة فارسية ان اكشف له ما خفى عليه من فساد عمدة ما يستدلون
به على هذه الاصالة من الادلة الثلثة التى عليها تعويلهم فبينته على وجه تقربه اعين
الناظرين وتسر به قلوب الكاملين ولما كان ذلك طباقا لسؤاله بالفارسية التمس منى بعض
من اعتنى بشانه ان اذكرها بالعربية واجعلها عائدة من عوائد هذا الكتاب فقابلت التماسه
بالقبول والاجابة فاقول مستعينا بالله والله سبحانه ولى التوفيق والدراية لا خلاف بين علماء

الفرقة

٩١

الفرقة المحقة فى ان الاصل الابتدائى عدم حجية الظن مطلقا ولا يجوز التمسك بظن ما لم يكن
برهان قطعى ودليل علمى على حجيته انما الخلاف فى انه هل يوجد مزيل لذلك الاصل ام لا وعلى
فرض الوجود هل يخرج بعض الظنون او مطلقه الا ما منع منه الدليل اى صارت حجيته اصلا ثانويا
فذهب جمع من الاخباريين انه لم يخرج ظن من تحت ذلك الاصل مطلقا وليس ظن حجة اصلا ولا
يجوز العمل الا بالادلة القطعية وهؤلاء يدعون قطعية الاخبار ولما راى جمع اخر من متاخرى
الاخباريين ظهور فساد هذه الدعوى قالوا ان المراد من قطعية الاخبار قطعية حجيتها وذلك
عين القول بحجية الظن الخبرى بواسطة الدليل القطعى وذهب جمع من قدماء المجتهدين ايضا
الى عدم حجية الظن وانحصار الحجة فى العلم ومذهب اكثر المجتهدين بل جميع المتاخرين منهم
وجوب الخروج عن الاصل الابتدائى وعدم انحصار الحجة فى العلم نعم الكلام الذى بينهم هو ان
الخارج هل الظن فى الجملة وبعبارة اخرى بعض الظنون وبنائه ظنون مخصوصة او مطلق الظن
الا ما منع منه الدليل حتى يكون الاصل الثانوى حجية الظن فمعظم المجتهدين من الشيعة بل
قاطبتهم بل اجماع الفرقة المحقة على انه لم يخرج مطلق الظن بل الخارج ظنون مخصوصة وقال
بعض علماء عصرنا بخروج مطلق الظن واصالة حجيته وظنى انه مما لم يقل به احد من علمائنا
السابقين وسلفنا الصالحين واما ما قد يوجد فى بعض عباراتهم مما يستشم منه اعتبار
حجية الظن بالاطلاق او يستدل بها مع تصريحاتهم بخلافه فقد بيّنا السر فيه فى كتبنا على
وجه شاف كاف واما ما يوجد فى بعض كلماتهم من اطلاق حجية ظن المجتهد فمع ان هذا الاطلاق انما
هو فى مقابل السلب الكلى والغرض منه الرد عليه لا اثبات الكلى لا دلالة له على اصالة حجية الظن
لانه كما انهم يصرحون بذلك ينبغى تعليق شىء على وصفه عن علية فالمراد ان ظن المجتهد من حيث انه

مجتهد ای ظنه المستند الی اجتهاده حجة ویعرفون الاجتهاد بانه استفراغ الوسع فی تحصیل الظن
من الادلة الشرعیه والدلیل الشرعی عبارة عما ثبت شرعاً کونه دلیلاً فمعنی حجیة ظن المجتهد
حجیة ظن حاصل من دلیل ثبت حجیته شرعاً وذلک غیر حجیة مطلق الظن او اصالة حجیته فمرادهم
هو حجیة الظنون المخصوصه وملخص ما ذکران فی حجیة المظنه وعدمها خلافین بین الشیعه
احدهما انه هل یکون ظن حجة ام لا بل ینحصر الحجة فی العلم وثانیهما انه علی فرض الحجیه فهل الحجة مطلق
الظن والاصل حجیته ام لا بل الحجة بعض من الظنون اما فی الخلاف الاول الذی هو بین الاخباریین
ومعظم المجتهدین فالحق مع المجتهدین بمعنی الایجاب الجزئی فی مقابل السلب الکلی کما ذکرناه فی
فی موضعه ولیس هو ایضاً محط سؤال الجناب السائل سلمه الله تعالی واما فی الخلاف الثانی الذی
هو بین معظم المجتهدین وبین شاذ من متاخری متاخریهم فالحق فیه انه لیس مطلق الظن حجة
ولیس الاصل حجیته اذ لیست الحجیة الا وجوب المتابعه ومن القواعد المسلمه بین جمیع ارباب المعقول
والمنقول والمدلول علیه بالحجج العقلیه والنقلیه ان الاصل عدم وجوب شیء حتی یثبت وجوبه بدلیل
قاطع وبرهان واضح مضافاً الی انه قد عرفت ان الاصل الابتدائی باجماع الجمیع هو عدم حجیة الظن
فالخروج منه یحتاج الی دلیل ولم اجد علی اصالة حجیة الظن دلیلاً مع انه اجتهدت فی تحصیله اعواماً
وتفحصت تفحصاً بلیغاً لیالی کثیرة وایاماً وبعض الادلة التی ذکره بعض فضلائنا الّا لیس
کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماء ولو نظر فیه المحقق بنظر التحقیق یجده انه لا یسمن ولا
یغنی من جوع ونحن قد ذکرنا تلک الادله مع ما یتعلق بها فی کتبنا الاصولیه ونذکر هنا
کلمات قلیلة تکون نا ... نجاة وهو ان اقوی ادلتهم ثلثه الدلیل الاول دلیل انسداد باب
العلم وتقریره مع ... ان فی هذا الزمان وما شابهه زمان بقاء التکالیف

والانسداد

وانسداد باب العلم بها وکلما کان الزمان زمان بقاء التکالیف وانسداد باب العلم
بها یجب العمل فیه بالظن من حیث هو هو ففی هذا الزمان یجب العمل بالظن من حیث هو
ولا یخفی ان اتمام ذلک الدلیل یتوقف علی تمامیة صغراه وکبراه وتمامیة الصغری یتوقف
علی ثبوت امرین وتمامیة الکبری یتوقف علی تمامیة امور ستة لم یثبت شیء منها او اکثرها
اما الامران اللذان یتوقف الصغری علیهما فاولهما البقاء التکالیف زائداً علی القدر المعلوم
وثانیهما انسداد باب العلم فی تلک الازمان اما الاول فلا مضائقة لنا فی القول به بعد
اثبات حجیة الاستصحاب والکتاب والخبر ونحوها ولکن لا فائدة له فی ذلک المقام اذ لو فرضنا
ثبوت حجیتها لم یبق حاجة لنا فی تلک الاحکام الی التمسک بالظن من حیث هو بل یکون دلیل
هذه الاحکام هو الاستصحاب والکتاب او السنة مثلاً فالذی یفید للمستدل فی ذلک المقام
هو الدلیل العلمی القطعی علی بقاء التکالیف واحکام زائدة علی القدر المعلوم لا الدلیل الظنی
ولو تمسک له بدلیل ظنی یمنع الخصم حجیته اذ لم یثبت بعد حجیة مطلق الظن او الظن المخصوص
والا لم یکن محتاج الی هذا القیل والقال فالحکم ببقاء احکام اخر غیر المعلومات فی هذا المقام
یحتاج الی دلیل علمی ولا مستند علمی له اصلاً من الشرع ولا من العقل اما من الشرع فلان الدلیل
القطعی الشرعی فی هذه الازمان لا یکون الا آیة محکمة من الکتاب او خبر متواتر او محفوف بالقرینة
المفیدة للقطع او الاجماع القطعی ولا دلالة لشیء منها علی ذلک المطلب اما الکتاب فمعلوم بل یدل
مواضع عدیدة منه علی خلافه ذلک مثل قوله تعالی لا یکلف الله نفساً الا ما آتیها والآیات الحاکمة
فی الیقین اذ لم یعلم بغیر الیقین انه مما قدر الله سبحانه واتی به وقوله قل ارأیتم ما انزل الله لکم من رزق فجعلتم منه حلالاً وحراماً
ءالله اذن لکم ام علی الله تفترون فقد حکم سبحانه مستند الحکم بالحلیة والحرمة الی الاذن او الافتراء

على الله فما لم يوجد فيه الاذن الذى هو العلم بالرخصة لا يكون حكماً لله سبحانه بل يكون محض الافتراء
عليه وقوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز شانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الى
غير ذلك واما الاخبار ففى الامور الواضحة انه ليس فى هذه الازمان خبر متواتر او محفوف بالقرينة
العلمية على مطلب والاحاد منها كما ذكر لا يفيد فى المقام مع ان الاحاد منها داله على خلاف مطلوبهم بل لنا
ان نقول ان الاخبار الداله على عدم بقاء حكم فى غير المعلوم مما بلغت حد التواتر المعنوى مثل قولهم
لا تكليف الا بعد البيان ورفع عن امتى ما لا يعلمون ووضع عن امتى ما لا يعلمون وما حجب الله علمه
عن العباد فهو موضوع عنهم وامر مشكل يرد حكمه الى الله ورسوله وعن لم يعرف شيئاً هل عليه شىء
قال لا والاخبار المتجاوزة عن حد الاحصاء الناهية عن العمل بغير العلم والامرة بالتوقف فيما لا يعلم
وغيرها فان قيل قد ورد فى الاخبار الكثيرة ان لكل شىء حكما بينه رسول الله صلى الله عليه حتى ارش الخدش
واحكام الخلاء والجلدة ونصف الجلدة قلنا اولاً انها اخبار احاد لا يفيد شيئاً غير الظن وثانياً انه
ليس مدلول تلك الاخبار الا ان كل ما كان له حكم فقد بينه الرسول الا ان لكل شىء حكماً وبينه
الرسول وشتان ما بينهما وثالثاً ان المقدمة الماخوذة فى الصغرى لم يكن وجود احكام غير المعلومات
بل بقاء احكام غير معلومة والكلام انما هو فى انه هل بان للذين سد عنهم باب العلم احكام غير معلومة
وبون بعيد بين حكم الرسول بحكم وبين بقائه للجاهل الغير المتمكن من الوصول اليه الا ترى ان
جماعة من العلماء حكموا بمعذورية الجاهل التارك بالمرة ووضعوا عنه الحكم واجمعوا على وضع الحكم
عن الجاهل فى بعض الموارد وما الفرق فى ان الرسول حكم بشىء بحكم وكان هو لمن وصل اليه هذا الحكم
بالطريق العلمى او الظن الثابت حجيته بل الامر كذلك لا حجة ولا حكم لمن لم يصل اليه وعبارة رفع عن امتى
و... صريحة فيه وقد اجمع العلماء بل صار ضروريا من دين سيد الانبياء صلى الله عليه ان المستضعفين
والذين لا ... عن حكم الله معذورون ولا يتعلق بهم الحكم بل لنا ههنا كلام آخر هو
انه

انه ما اراد باحكام الله التى لها النبى صلى الله عليه فى كل واقعه بمدلول تلك الاخبار ويحكم ببقائها
الى هذا الزمان فانه اما يراد ان لله سبحانه فى كل واقعة فى حق جميع المكلفين حكماً او
واقعياً واحداً معيناً غير متبدل هو حكم لجميع المكلفين حكم بره وفروه وهو باق لنا ولغيرنا
يجب على الكل العمل بهذا الحكم الواحد والاتيان به ويعاقب تاركه والمنحرف عنه او يراد
ان لله سبحانه فى كل واقعة لكل احد حكما يجب عليه العمل به وان لم يكن ذلك الحكم معينا
بل تعيينه منوط بنظر المكلف وسعيه واجتهاده فان كان المراد الاول فلا يتفرع عليه وجوب
العمل بالظن اصلا بل ينافيه لانه اذا وجب العمل بشىء معين والاتيان به البتة فالمظنون
يمكن ان يكون هو وان يكون غيره فالاتيان بالمظنون لا يعلم انه الاتيان بما فرض وجوب
الاتيان به البتة ومع ذلك هو مخالف لاجماع جميع المسلمين اذ معنى الوجوب العمل بشىء واحد معين
انه يعاقب بتركه والانحراف عنه فلو كان لله سبحانه فى كل واقعة او فى الجملة لجميع المكلفين
حكما معينا واحدا غير ساقط عنهم كما هو معنى البقاء لزم عقاب غير واحد من المجتهدين ومقلديهم
طرا لاتحاد الحكم المعين وتفاوت الاعمال واختلافها حدا فان غير الواحد غير آت بذلك
المعين قطعاً فان المعين لا يختلف فان قلت ان عدم عقابهم لاجل انهم مكلفون بمقتضى فهمهم
ذلك الحكم المعين قلنا مع ان فهمهم ليس الا بطريق الظن الجائز الخطأ الذى يوجب التعبد به
عدم بقاء ذلك المعين ان التكليف بمقتضى الفهم المختلف قطعاً عين القول بعدم بقاء ذلك
المعين واختلافه باختلاف الافهام واذ ليحاز سقوطه وعدم بقائه باختلاف الفهم فلم لا يجوز
عدم البقاء باختلاف انسداد باب العلم به وانفتاحه وبالجملة لو كان المراد من الحكم ذلك

لكان الحكم ببقائه ووجوب العمل به باطلا ضرورة وان كان المراد الثانى فمع انه لا يوافق مذهب
المخطئة بل مخالف لاجماع الشيعة لاوبطل التفريع ووجوب العمل بالظن عليه الا بعد ثبوت ان
ذلك الحكم هو الذى ظنه المكلف انه حكم الله فى حقه وبالجملة لا معنى محصل للحكم ببقاء الاحكام
اثبات وجود العلم او الظن دل على اعتباره دليل على بل يمكن اجراء هذا الكلام فى اصل المقدمة
التى تمسكوا بها وهى قولهم التكليف باق فى هذه الازمان فان قلت فكيف محال فى ذلك المحال
قلنا القدر المعلوم الثابت كما ذكرناه فى محله ان لله احكاما فى وقايع او حكما فى كل واقعة
يجب العمل به على من عنه فحصوا اليه وصل علما او ظنا دل على اعتباره قاطع وهو ايضا علم
والفحص عنه واجب شرعا وعقلا فاللازم اولا هو الفحص فان فحص ووجد اليه سبيلا اى
العلم وظن ثابت الحجية فيحكم ببقائه ووجوب العمل به والا فليس باقيا بل هو ساقط مرتفع
والمرجع بعد رفعه وسقوطه الى عدم الحكم او الحكم بالاباحة العقلية واما الاجماع القطعى على
بقاء احكام من الله غير المعلومات فادعائه ليس الا اشتطاطا فى الكلام واى سبيل الى ثبوت
ذلك الاجماع مع ان الاجماع لا يثبت الا بتصريح تمام العلماء او الا من شذ منهم وفتويهم ولم
يصرح احد من العلماء المتقدمين والمتأخرين الذين يعتنى باقوالهم ويعتبر فتويهم مصدق الحكم
بالاجماع بذلك بل ذكر جمع منهم خلافه وقالوا لم يثبت بقاء حكم غير المعلومات كالفاضل المحقق
جمال الدين الخونسارى فى حواشى شرح العضدى وشيخنا بهاء الدين العاملى فى اربعينه
ومولانا خليل القزوينى وجمع من الاخباريين وقد يجرى على السنة بعض طلبة عصرنا فى
بقاء الحكم فى كل ... الا من باب التقليد وقلة التتبع وقد يتوهم ثبوت

الاجماع

الاجماع من عدم اقتصار احد من العلماء على المعلومات فيلزم كون كل مكلف من بدو
البعثة الى قيام القيمة مكلفا فى كل واقعة بنباء العمل على ولحد من الاحكام الخمسة ولو
على الاباحة العقلية مما انعقد عليه اجماع الامة الا ترى الى فرق المسلمين انهم لا يحصرون
تكاليفهم فى معلوماتهم ولا يتسامحون فيما يترددون فى حكمه معتذرين بعدم ثبوت
وجوب البناء على حكم بل يتفحصون عن مدارك الواقعة فان وجدوا لها دليلا اخذوا
والا رجعوا الى العمومات مع وجودها والا فالى حكم ما لا نص فيه فلزوم الفحص عن الحكم
فى كل واقعة والبناء على مقتضى الدليل فيما انعقد على الاجماع مع ان مقتضى العقل لنفعل
عدم تحقق واقعة الا ولها حكم وايضا تعلقت الاحكام بكثير من الكليات والمجملات وتفاصيل
هذه غير معلومة فثبوت التكاليف بها مما لا يمكن منعه ويتم الكلية بعدم التفصيل ولا
يخفى ان ذلك ليس الا من عدم التامل والبعد عن مراحل التحقيق ولبيان ذلك نقدم اولا
مقدمة ذكرناها فى بعض كتبنا وهى ان الاجماع على حكم هو الاتفاق الكاشف عن قول
المعصوم بذلك الحكم وهو اما قولى او فعلى والمراد بالاول ما علم الاجماع بفتاوى المجمعين
واقوالهم كتصريحهم بانه يجب كذا مثلا او تصريحهم بان خبر الواحد حجة وبالثانى ما علم
بافعالهم واقوالهم كغسل الجميع مثلا ثوبهم عن ملاقاة بول ما لا يؤكل وكعلمهم بالاحاد
واستدلالهم بها وكما يشترط فى اثبات الحكم المطلق بالاول اطلاق حكمهم وفتاويهم و
اثبات الحكم به لنا ونحن حجة فى حقنا انه اذا جنا تحت الاطلاق قولهم او عمومه فلا يمكن
اثبات الحكم المطلق ولا يثبت الاجماع عليه او على ما يشمله لنا الا بالعلم باطلاق الفتاوى
او شمولها لنا كلا ولا يثبت الاجماع على المطلق ... على ما ... اذا كانت الفتاوى ولو

بعضها الذى له مدخلية فى ثبوت الكشف مقيدا بل ولو محتمل التقييد فكك لنشترط
فى اثبات الحكم المطلق فى حقنا بالثانى العلم بالمساوات الجميع للعاملين او مساواتنا
لهم فى جميع الحالات التى يحتمل مدخليتها فى تعلق ذلك العمل بهم وانتفاء الفارق بينهم
وبين الباقين من جهة ما يمكن ان يكون له مدخليه فى ذلك العمل وسببا له وموجبا
اياه فلو راينا ولاحظنا جماعة من العلماء الذين يكشف اتفاقهم على امر عن راى المعصوم او
علمنا انهم لم يفطروا يوم الشك وجوبا مثلا ولكن كان الجميع مسافرين او وجدنا كونهم كك
لا يثبت منه اجماع على وجوب الانظار ذلك اليوم مطلقا او فى حقنا ولو لم نكن مسافرين الا ترى
انه لو علمنا قطعا ان جميع العلماء الاماميه بل علماء الامه شربوا دواء خاصا او كل منهم دواء وجوبا
شرعيا ولكن شربت طائفة لصداع واخرى لوجع عينه وثالثة لوجع اذنه ورابعة لوجع
ضرسه وخامسة لوجع بطنه وسادسه لسلسه وسابعة لوجع رجليه او جانكو شرب
طائفة لمرض لا نحكم بوجوب الشرب المطلق او علينا مع خلونا عن الامراض وافتراقنا عنهم به
وذلك ظ جدا واذا عرفت هذه المقدمه نقول هل زعمك ان هذه الطوائف الغير المحصورة
من فرق المسلمين الذين بنوا علمهم فى كل واقعه على حكم من الاحكام الخمسة ولم يقتصروا فى تكاليفهم
على المعلوم كان بنائهم هذا بعد ان جعلوا دليلا ظنيا حجة لانفسهم واثبتوا بالبرهان
القطعى حجيته لهم وعلموا شرعا كونه دليلا لهم ام لا فان قلت لا وكان عملهم بالدليل الظنى
واستخراجهم للحكم منه واستنباطهم التكاليف الغير المعلومه منه قبل اثبات حجيته فلا تستحق
جوابا غير السكوت [illegible] وان قلت كان بعد اثبات حجية دليل ظنى كالخبر والشهرة
او مطلق الظن فاى نسبة بينهم وبيننا فى هذه الحالة لم يثبت علينا حجية ظن بعد واى

مشابهة ولاى جهة اخذنا ذيلهم ونعد وفقا هم مع ان الفرق بينهم وبيننا من الارض الى
السماء ونحن ايضا لو فهمنا حجية دليل ظنى واثبتنا ها نكون مثلهم البتة ونعمل فى غير المعلومات
كما يعملون هل كان رجوعهم الى الدليل الخاص ومع فقده الى العمومات ومع انتفائها الى حكم
ما لا نص فيه بعد ثبوت حجية ذلك الدليل الخاص وتلك العمومات وعلم حكم ما لا نص فيه او قبله
ظ انه كان بعده فان ثبت لك ايضا حجية هذه وعلمتها فلم لصقت بذنب الظن وتحيرت بل
اعملها وادفع يدك عن الظن الضعيف السقيم وان لم يثبت فاين انت واين هذه الطوائف
وقد غفل ذلك المسكين من انه لو يثبت الاجماع بهذا الطريق يصير عدم حجية الظن اجماعيا
قطعيا باعترافهم فانهم معترفون بان فى زمان حضور الامام الذين كان اتفاقهم كاشفا
عن قول المعصوم قطعا لتمكنهم من العلم ما كانوا يعملون بالظن ويحرمون العمل به ويحملون
الاخبار المتواترة الناهية عن العمل بالظن عليهم فلو ثبت اجماعهم على عدم حجية الظن ما ثبت
لم لا ترفع اليد عنه واخذت برجله وتجره فان قلت فرق بيننا وبينهم فانهم لا يعملون
به لانفتاح باب العلم عليهم ولولاه لعملوا به قلنا هذا الفرق بعينه بيننا فى هذا الوقت وبين
العلماء المتقدمين متحقق لاجل ثبوت حجية بعض الادله الظنية لهم وعدمه بالنسبة الينا
بعد ولولا ثبوت حجية الدليل الظنى له لم يتجاوزوا عن المعلومات فقط كما انا ايضا نتجاوز
عنها بعد ثبوت حجية مطلق الظن او ظن مخصوص واما الاجماع على الفحص الذى ادعاه
فهو مم بل هو مدلول عليه بالدليل القطعى العقلى والنقلى كما بيناه فى موضعه ولا كلام
ح فى وجوب الفحص عن الحكم انما الكلام فى ان بعد الفحص [illegible] التكليف

سوى المعلومات واما ادعاء ان مقتضى العقل والنقل عدم تحقق واقعة لاحكم لها فان اراد
النقل الظنى فلو سلم وجوده فما الفائدة فيه وان اراد القطعى فاين هو واما العقلى فستعلم
كيفيته على انه لا ادرى لم نسى الاخبار المتكثرة المصرحة بقوله اسكتوا عما سكت الله ورفع عن
امتى ووضع وامثالها التى هى صريحة فى ان بعض الوقايع مسكوت عنه واحكام البعض موضوع
ومرفوع واما ادعاء ان بعض الاحكام متعلق بالكليات والمجملات التى لم يعلم تفاصيلها فالتكليف
يكون ثابتة فى التفاصيل الغير المعلومة فيجب الرجوع الى الظن فكلام سطحى واهٍ اذ بعد ثبوت
التكليف بالكلى او المجمل لاى جهة يثبت التكليف بالجزئى او التفصيل فاذا قال الشارع اعتق رقبة
مؤمنة مثلاً وهو كلى او مجمل ولم يبين ان الرقبة رومية او حبشية بيضاء او سوداء قصيرة ام طويلة
جميلة ام كريهة شابة ام شابية صغيرة ام كبيرة مهزولة ام سمينة بليدة ام فطينة الى غير ذلك
فنقول لا تكليف فى هذه الخصوصيات وكذا اذا وجب القرائة فى الصلوة فلو لم يبين انها جهرية
ام اخفاتية يكون بالنسبة اليهما كلية او مجملة ولا يكون بالنسبة اليهما تكليف وحكم بل
المكلف مختار فى الاتيان باى منهما شاء لا يقال التخيير ايضاً حكم من الاحكام لان التخيير على قسمين
احدهما ما ثبت لاجل حكم الشارع بالتخيير وثانيهما ما ثبت بحكم العقل لا بمعنى ان يحكم العقل بان
الشارع فيه حكم بالتخيير بل لما لم يحكم الشارع فيه بحكم يكون المكلف فيه مطلق العنان وهذا
غير الحكم الشرعى والمحصل ان تخيير المكلف ناش تارة عن حكم الشارع بالاباحة وهو حكم
الشرعية واخرى عن عدم الحكم وفقدانه وهذا حكم العقل دون الشرع وهذا احد معنى الاباحة
العقلية ومعناه الاخر حكمه بالاختيار شرعاً وهذا حكم شرعى ثابت بالعقل الا ترى انه لو سئل

عنه المجنون او الطفل الذى ليس محلا للتكليف ومتعلقا لحكم من الاحكام الخمسة بالاتفاق
العقلاء والفورة الدينية الى هل افعل الفعل الفلانى ام لا تقول لا مخيرانت مختار ان شئت
افعل وان شئت لا تفعل بل لو سئل عنك ان الحمار بعد اكل الشعير هل يقوم او ينام تقول
كل ما يريد وهذه الاختيارات ومطلق العنانية انما هى لاجل عدم الحكم لا لاجل تعلق الحكم
الشرعى بل لو سئل عنك عن عمل شخص فى زمان قبل البعثة الذى لا حكم ولا تكليف فيه باعتراف
الخصم ويخصص زمان التكليف باول البعث الى يوم الحشر تقول انه مختار ومطلق العنان
وقد ظهر مما ذكرنا الادليل نقليا قطعيا اصلا على الثبوت التكليف وبقائه فى غير المعلومات
واما الدليل العقلى فليت شعرى اى جهة عقلية تدل على وجود حكم وتكليف فى كل واقعة او ثبوت
حكم وتكليف وبقائه فى غير المعلومات وما الفرق فى ان الله سبحانه بين الحكم وقرره لبعض افعال
ولم يقرره لبعض آخر كما ان الحديث مشهور اسكتوا عما سكت الله وحديث وسكت عن اشياء
مصرح به والحاصل انه يمكن عقلا ان يكلف الله سبحانه عبداً او جميع عباده باموره وقرر له
او لهم احكاما معينة فى اموره وسكت عن الباقى فلا يكون لهم فى الباقى تكليف ولا حكم اصلاً
فان قلت لا نخ اما ان يعاقبه على فعل الباقى او لا فعلى الاول يكون حراما وعلى الثانى اما ان يوجره
بالفعل او الترك او لا فعلى الاول يكون حراما مستحبا او مكروها وعلى الثالث مباحا قلنا
لا يعاقبه ولا يوجره ولا يلزم منه اباحته لان المسلم ان كل مباح لا عقاب عليه ولا ثواب له لا ان
كل ما لا عقاب عليه ولا ثواب له فهو مباح فان ما لا حكم له ايضا كذلك فان سلطانا تسلط
علينا لا يعاقبنا على افعالنا السابقة على تسلطه علينا ولا يوجرنا بها على ولیس ذلك لاجل

انه جعلها مباحة لنا بل لاجل عدم الحكم ولهذا لا عقاب ولا ثواب على حركات الاطفال وا
المجانين والحيوانات العجم واهل زمان قبل البعثة مع انها لا توصف بالاباحة والتحقيق ان
كل فعل من كل احد بالنسبة الى كل حاكم ينقسم اولا على قسمين اما لا حكم له فيه او له فيه
حكم والثاني ينقسم الى الاحكام الخمسة ويشاركه الاول الاباحة في عدم استحقاق ثواب ولا
عقاب عليه لانه كما شان الاباحة كل هو شان عدم الحكم ايضا فان قلت لا شك في ان الله
سبحانه محيط بجميع الامور لا يجوز عليه الغفلة ففي كل فعل من الافعال اما يرضى لنا بفعله او لا
وعلى الاول اما يرضى بالترك او لا والاول مباح والثاني واجب وهكذا الى اخر الاحكام
قلت لا نم ان الاول مباح والثاني واجب الى اخره وبيان ذلك بعد مقدمة هي ان الاحكام
الشرعية خمسة الايجاب وهو عبارة عن طلب الفعل حتما والندب وهو عبارة عن طلبه من غير حتم
والتحريم وهو عبارة عن طلب الترك حتما والكراهة وهي عبارة عن طلبه لا على سبيل الحتم والاباحة
وهي عبارة عن جعل الطرفين مساويا اي الحكم بتساوي الطرفين ثم الوجوب والحرمة واخواتهما
اللازمة الانفعالية مترتبة على الايجاب والتحريم واخواتهما المتعدية الفعلية فيتحقق اوجب فوجب
وحرم فحرم وهكذا فلا وجوب ما لم يتحقق ايجاب ولا حرمة ما لم يتحقق تحريم وهكذا البواقي
ثم طلب الشيء عبارة عن اظهار محبوبيته فما لم يتحقق الاظهار بنحو من الانحاء ولو بالعقل
او العادة او غيرهما لم يتحقق الطلب وما لم يتحقق الطلب لم يتحقق الوجوب والحرمة و
اخواتهما وان كان الفعل في الواقع محبوبا فعله او تركه مع مبغوضية النقيض او عدمها
فان المولى اذا اشترى عبدا ولم يامره بعد بشيء ولم يحكم له بحكم ليس واجبا عليه ولا حراما
الى اخره [illegible] لها اما كان محبوبية او مبغوضية او تساويه معلوما للعبد بالعقل او العادة

فانهما

فانهما ايضا لسانان للمولى فيما كان كذلك فلو كان الجلوس في بيت معين محبوبا للمولى واقعا مبغوضا
تركه ولكن لم يبين بعد للعبد لا يقول احد انه اوجب عليه او واجب عليه وهذا ظاهر جدا ويكفيك
في ذلك كون تلك الاحكام احكاما وهي من مقولة الافعال حيث ان الحكم عبارة عن التصديق فلا يتحقق
الحكم الا بفعل من الحاكم وبعد تلك المقدمة يظهر لك ان الواجب والمباح واخواتهما هو ما بين الله سبحانه
وجوبه او اباحته مثلا وقرره لنا واما مجرد الرضا بالفعل وعدم السخط عليه من دون بيان ذلك
اصلا فليس حكما ولا تكليفا الا ترى ان الله تع محيط بجميع افعال الحيوانات والاطفال والمجانين ومن لم يسمع
لشريعة اصلا وبافعال الناس قبل البعثة بل لسكنات الجمادات ولا يخ اما ان رضي بها او لا الى
اخر ما قيل مع انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين فما الضرر عقلا في ان يكون في بعض افعالنا مثلهم
فان قلت ذلك لاجل انهم ليسوا بمكلفين ولا محكومين ونحن مكلفون ومحكومون قلت انهم معنى
ذلك ان اردت افعالهم ليس معرضا للرضا وعدمه فقد اعترفت بامكانه فلم لا يكون بعض
افعالنا كذلك وان اردت ان هذا ليس تكليفا وحكما لهم فلم لا نكون كذلك في بعض افعالنا فان
قلت انه ليس من شانهم التكليف والحكم قلنا اذا كان التكليف والحكم مجرد الرضا وعدمه وهو
يتحقق في حقهم فلم ليس من شانهم والتحقيق ان معنى عدم كونهم مكلفين انه سبحانه لم يجعل لافعالهم
حكما اصلا ولم يقرره لهم ومعنى كوننا مكلفين انه حمل علينا بعض الامور وقرر لنا بعض الاحكام
واما انه جعل لنا في جميع افعالنا حكما فلا دليل عقليا عليه اصلا وبالجملة قبل تجدد مطلق الظن
او بعض الظنون لا دليل قطعيا اصلا على بقاء الحكم في كل فعل من الافعال ولا على بقاء احكام
غير المعلومات فان قلت الاقتصار على المعلومات ورفع اليد عن غيرها يستلزم الخروج عن دين سيد
المرسلين قلت ان كنت من اهل التامل لو كان لك قليل تحقيق لم نقصد عند مثل ذلك الكلام
اما اولا فلاني اقول لم يظهر لي بعد ان سيد المرسلين اتى لي حكم في هذه الحال غير المعلومات

حكما فكيف يقول ان في دفع البدع عن غير المعلومات خروجا عن دينه اثبت لي اولا حكما وبينا غير المعلومات
ثم قل هذا الكلام واما ثانيا فلانه ليت شعري هل كان حكم سيد المرسلين في كل واقعة غير محصور ولا يعد
ولا يحصى وكلما قال الامر كل مجتهد في كل واقعة اتى بر بخصوصها وكان حكما واحدا فان كان كل هذه الاقوال المختلفة
في كل واقعة يقينا حكمه ودينه بخصوصه فلا يكون غير معلوم وكان لكل حكمه فخذ بكل ما تريد منها ولا
ضرورة للعمل بالمظنة وان كان حكمه في الواقع واحدا ففي كل واقعة خرج غير واحد من المجتهدين عن دينه
بل جميع المجتهدين الا واحدا منهم يكون خارجا عن دينه واذا خرج كل هؤلاء ولا يلزم نقص فنفسنا علمهم
ايضا بل يحتمل خروج الجميع بل مظنون كل مجتهد ان الكل خارج غير نفسه ولا يلزم من ذلك نقص واما
ثالثا فلان الاصر يقتصر على المعلومات فالاغلب ان في غير المعلومات ايضا يعمل باحد الاقوال
المختلفة من باب الاتفاق مثلا غاية الامر انه لا يجتنب من بعد الوضيع وهذا قول من يقول بالجهاد
ويتوضأ من الماء الغصبي وهو يطابق قول من يجوز الوضوء به ومن يمس في الماء في الصوم الواجب
وهو يوافق قول من لا يحرمه وهكذا فالاغلب يطابق عمله مع عمل مجتهد فلم يخرج من الدين نعم غاية الامر
ان هذا المجتهد عمل به من جهة ظن انه حكم الله وهذا المقتصر من باب الاتفاق وعدم الحكم ومجرد ذلك
لا يوجب الخروج عن الدين والتحول فيه والا لزم خروج جميع المجتهدين من الدين لانهم اتوا به من جهة ا
الظن بحكم الله واصحاب الائمة اتوا به من جهة العلم به واما رابعا فلان اس الدين ومابه قوامه وبه يشتد
عظامه فهو معلوم وليت شعري لم يخرج من الدين من اقتصر على المعلومات انظر الى انه لو صام احد شهر
رمضان واقتصر فيه على المعلومات فامسك من طلوع الفجر الى استتار القرص من الاكل والشرب بالطريق المتعارف
والانزال والجماع عمدا والبقاء على الجنابة الى غير ذلك مما اجمع عليه ولم يتعين بما اختلف فيه فهل يخرج
في كيفية الصوم عن الشريعة وكذا في الصلوة لو طهر ثوبه الساتر للعورة المجمع عليها والبدن عن
النجاسة المجمع على نجاستها وستر عورته القطعية وتوجه الى القبلة بعد الوضوء المشتمل على
الغسلتين والمسحتين والتكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم والطمانينة
والذكر الواجب لم يكون خارجا عن الدين لاجل الصلوة لو لم يعرف حكما لبعض ما اختلف فيه

لاجل عدم

لاجل عدم ثبوت حكم فيه فان قيل المراد الخروج عن سيرة العلماء وطريقة الفقهاء قلنا هل المراد ا
لعلماء الذين كان لهم باب العلم مفتوحا زائدا على ما فتح لنا او ثبت لهم حجية ظنية مخصوص او الذين
لم يكن ذلك فان كان المراد الاول فالقريب في خروج من لم ينفتح له ذلك الباب ولم يثبت له
حجية ظن كما ان العامل بالظن خرج عن سيرة اصحاب الائمة لسد باب العلم وتحول الامر فيه وان كان الثاني فله
ثم لزوم الخروج عن سيرتهم ممنوع فان بعضهم الى الان لا ادري انه من اين علم وجه فساد خروج شخص عن سيرة طائفة
يختلف حاله مع حالتهم الا ان الشيخ في العدة والسيد في الذريعة وابن ادريس وابن زهرة وغيرهم صرحوا بانه لو اختلف
العلماء في مسئلة او مسائل على اقوال ولم يعلم الحق منها ولم يكن دليل على التعيين يجب الحكم بالتخيير لا انه خارج
عن سيرة الجميع لا الحجة وبالجملة لا دليل على بقاء التكاليف بغير المعلومات لمن لم يثبت بعد عنده حجية ظن بل تحقيق المقام
ان بعد بلوغ الانسان حد البلوغ والتكليف والاطلاع على مجيء رسول واتيانه باحكام والعلم بتكاليف واحكام يجب عليه بحكم
العقل الصريح الفحص والتفتيش عن هذه الاحكام فما حصل له العلم به امتثله وعمل به وان علم او ظن بل احتمل وجود زائد على كل
الاحكام بغير ما علمه فان تمكن من الوصول الى معدن خدمة الشرع يجب عليه السؤال منه والا فينفحص ويبذل جهده في التفتيش
عما وصل الى احكامه وامر باتباعه في الاحكام فان علم ان الامر الفلاني المفيد للظن يجب اتباعه وامر الشارع
باخذ الاحكام منه يتبعه والا فيقتصر على معلوماته واما الدليل على وجوب ذلك الفحص والتفتيش فهو العقل الصريح
والاجماع القطعي من الامم مع اتحاد الطالب بل من اهل جميع الملل والاديان والايات المتكاثرة في سؤال اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون ولولا نفر من كل فرقة طائفة وطلب العلم فريضة وطلبوا العلم ولو بالصين الى غير ذلك فان قيل صرح العلماء
ويحكم الوجدان ايضا بان يحصل الاخبار الاحادية في واقعة وان لم يكن الجميع مظنونا واحد يحصل بها العلم الا
جمالا بالواقع اي يعلم القدر المشترك ولا شك ان كل من نظر في هذه الاخبار المضبوطة في الكتب واقوال ا
العلماء يقطع بان للشارع احكاما في غير المعلومات وليس احكامه مقصورة على المعلومات قلنا نعم كل هذا صحيح
مطابق للواقع والانظر ان ما كنت نمنعه وجود صدور الحكم في كل واقعة او ثبوته انما انه يعلم من ملاحظة الاخبار
واقوال العلماء صدور احكام من الشارع غير ما علم ضرورة او اجماعا فلا شك فيه ولكن الكلام في بقائها للذين
لا علم لهم بخصوصيات بعض هذه الاحكام هل كانت لكل احد او كان فيها تخصيص والتحقيق انه اذا قال الشارع للمار

نجس يجب الاجتناب عنه فهل المراد ان هذا الاجتناب بعد اجب على كل احد لو اطلع بعد الفحص على هذا الكلام ام لا ام
يختص بمن اطلع عليه والشرط الفحص فان قلت انه فقد ارتكبت التكليف بالا يعلم وبالا يطاق وخالفت الآيات
والاخبار المتكثرة بل الاجماع القطعي بل الضرورة الدينية اذ بديهي انه ليس كل ما ظن ان الحكم لم يكن غير واحد ومع ذلك كل
مجتهد مكلف بفهمه وان فهم مجتهد عدم نجاسته لا يجب الاجتناب فيعلم ان الحكم لا عموم له بل هو مختص بالعالم بهذا الحكم فلا يكون
باقيا لغير العالم بعد الفحص فان قلت المسلم خروج غير العالم وغير الظان وانه ليس بمكلف واما الظان فخروجه غير
معلوم فالمسلم انه قال يجب الاجتناب عن بول الحمار على كل احد يكون لم يعلم او لم يظن بعد الفحص بهذا الحكم قلت نعم هذا
انما يفيد اذا سلم في صورة ظنك بنجاسة بول الحمار ان الشارع قال يجب الاجتناب عن بول الحمار حتى يشمل الظان
البقر نحن نقول لا دليل على ان الشارع قال في الكل حتى خرج عنه غير الظان وبقي هذا لعله لم يقل ان بول الحمار نجس فلم
يجب اجتناب الظان واما الامر الثاني فمن الامرين اللذين توقف تمامية الصغرى عليهما فهو ان انسداد باب العلم بالاحكام غير العلم
فان نزل المقدمة عندنا محل بحث ونظر فانه ان اراد بانسداد باب العلم انسداد باب مطلق طرق الحصول الى ... المعلوم بحيث فهو
ممنوع والتفصيل انه لا شك ان الظن بل مطلق الامارة المنتهي الى العلم علم ايضا فانه كما انه اذا قال الرسول صلعم حكم او الواقع الفلاني كذا
يحصل لك العلم به فكذا اذا قال حكمنا ما دل عليه الخبر الاحد واعمل فيها بما دل عليه يحصل لك العلم ايضا بحكمها في حقك بعد ورود
الخبر فبعد وجه ظني او امارة ثابتة حجيتها مع احتماله وتجويزه دعوى انسداد باب العلم غلط وكيف يدعى فقد الظن الكذا اما اولا
امارة الكذائية بل يقطع بحجية الظنون الكتابية والخبرية كما بيناه وذكرناها في شرح التجريد الاصول ومناهج الاحكام ومفتاح
الاحكام واساس الاحكام وغيرها ومن ذلك ظهر عدم تمامية صغرى هذا الدليل ثم فصول على كبراه
اما اولا فعلى سبيل الاجمال نقول ان منها من تفرع على تفرع وجوب العمل بمطلق الظن على بقاء التكليف في
سد باب العلم وهو ممنوع وما الدليل على ان مع بقاء التكليف وسد باب العلم يجب العمل بمطلق الظن الا ترى ان القاضي
مكلف بالحكم بين المتنازعين عنده ولا سبيل له الى العلم بالواقع ولم يكلف بالعمل بمطلق الظن بل امر بالرجوع الى العدلين وفي
بعض المواضع الى اربعة عدول وفي آخر اليمين وهكذا الا ترى انه لم يكلف بالعمل بالظن بموت مفقود الخبر الا ترى ان
ان جماعة من العلماء يقولون في زمان الغيبة بوجوب العمل بجميع الاخبار الاحاد وتعبدا الا ترى جمعا غفيرا منهم يرجعون الى
الاحتياط عند عدم الدليل وهكذا على انه اشكل اذا لك ايها العالم العامل بالظن ما تقول في حق مجتهد

القول

اتفق في موضع لم يتيسر له كتاب ولا سبيل له الى تحصيل الظن مطلقا او في الاغلب وبقي في ذلك الموضع مدة مديدة او في تمام
عمره فهل يسقط تكليفه عن غير المعلومات ام لا فان قلت بالسقوط قلنا اي مفسدة في يترتب على السقوط في حق
المتمكن من الظن ولا يترتب في حق ذلك وما الباعث على عدم السقوط عنه قبل علمه بحجية الظن وسقط عن ذلك وان
قلت بعدم السقوط بل يجب عليه العمل بالتخيير او الاحتياط او الاصل او غيرها قلنا لم لا يكون هذا الشخص المتمكن من
الظن كذلك ايضا وما المفسدة التي يترتب على حق هذا ولا يترتب في حق ذلك لا اقل يعمل بواحد من هذه الطرق
البتة حتى تقول ما الدليل على وجوب عمله بل اقول لم يجب عليه العمل بالظن دون احد هذه الامور
وما الفرق في العمل بين مع ان هذه الامور مع الظن في احتمال جواز العمل في مرتبة واحدة بل يجري الكلام
في حق جميع المجتهدين فانه لا يلزم حصول الظن في كل واقعة البتة فنقول ما تقول في مسئلة سد فيها باب
الظن ايضا والمجتهد مكلف فيه باي شيء لم لا يجوز ان يكون تكليفه في صورة انفتاح باب الظن
ايضا واما ثانيا فعلى سبيل التفصيل ونقول اذا كانت الاحكام باقية وسد باب العلم فتفرع وجوب العمل
بمطلق الظن عليه يتوقف على انتفاء احتمال آخر مع ان هاهنا احتمالات آخر ايضا لا يتفرع وجوب
العمل بمطلق الظن ما لم يبطل جميع هذه الاحتمالات الاول العمل بالاصل الثاني الاحتياط الثالث
التخيير الرابع التوقف الخامس امارة تعبدا من غير ملاحظة افادتها الظن ام لا كما في احكام القضاة كما
السادس العمل بالظن المخصوصة وقد يظهر من فحاوي عبارات بعض المحققين طاب ثراه في كتابه الذي صنفه في العمل
وكان ذلك كالقائلين بالعمل بالظن تفطنه لبعض هذه الاحتمالات وكونه في مقام ابطاله وانا اذكره مع كلام
ما يحتمل ان يقال في ابطال البراءة وابين الحال فيه فنقول لابطال الاول وهو بناء العمل على الاصل في غير المعلومات
انه لا دليل قطعي على اعتبار الاصل مطلقا فيما كان الظن على خلاف الاصل مع انه يجر ممكن في كثير من الوقائع الثبوت
التكليف كلية المكلف به اذا جاء كيفيته مع انه خلاف المقطوع به من سيرة العلماء بل لا يجوزونه وكان الحكم
مظنونا بالظنون الخاصة على ان الاقتصار عليه يوجب الخروج عن الدين والانحراف عن طريقة الكل وتاليفه ان
الجواب اما اولا فلانك عرفت انحصار الدليل القطعي في الشرعيات وعزلت العقل القاطع عن الحاكمية ونسبت القبح و
الحسن العقليين وغفلت عن انه اذا كان كما قلت فمن اين تبقى التكاليف في عدم جواز التكليف بما لا يطاق وعدم

جواز الترجيح بلا مرجح الذي هو احد مقدمات هذا الدليل كما مر وتداوجب العمل بالظن بعد سد باب العلم ونحو ذلك وان
لم يعزل العقل بالمرة فكيف تقول لا دليل قطعي على اعتبار الاصل لو كان الظن على خلافه فيما اذا لم يكن دليل قطعي
على حجية الظن وهل يكون دليل قطعي اتم واحكم منه انا لو فرضنا انفسنا واقفة عند الله يوم الحشر وليس عندنا انكم لم
عملتم بمثل البراءة وما حكمتم باشتغال الذمة فنجيب بانا بذلنا جهدنا وسعينا غاية السعي ولم يحصل لنا العلم باشتغال ذمتنا
وان حصل لنا ظن بعد ما سعينا وبذلنا جهدنا فلم يحصل لنا العلم بوجوب العمل بهذا الظن وكونه دليلا وحجة لنا ولكنا عالمين في حقك
انك لا تكلف بما لا يعلم ولا تؤاخذ على شيء لم تنصب عليه دليلا ومنه العمل بالظن الا ان هذا مرضا فاني ما وصل الينا من كتابك الكريم والاخبار
المنسوبة الى حججك من ذم العمل بالظن والنهي عن التدين بما لا يعلم وعدم اشتغال الذمة في صورة عدم العلم فلهذا اعملنا
بالاصل فيما يقول انه سبحانه لنا وهل يجوز عليه مؤاخذتنا وعذابنا بالاجل في اكتحالنا وكلا والا لي قال لنا ايها الرجل لم
اتبعت ظنك وجعلت ويحك تابعا للظن بل جعلت ظنك لك نبيا واماما من دون حجة وبرهان مع انا لم اكلفك بمتابعة نبي او
امام الا مع معجزة او كرامة وبراهين ساطعة وانت اتبعت ظنك بلا حجة وبينة مع احتمال كونه مخالفا لديني ومع تكثيرا
الدلالات في كلامي على ذمه فما جوابك عنه سبحانه فان قلت اجيب بانا اتبعت وعملت بكلما ظننت انه مطلوب وتركت كلما
ظننت انه مبغوض وهذا كان دينا ولا شك انه يقبح المؤاخذة قلنا فان قال لك كيف لم يحصل لك من الآيات المتكثرة
من كتابي والاخبار المتعددة المنقولة عن الائمة في كلام حججي ومن تصريح جماعة بالاجماع على حرمة العمل بالظن او بغير
العلم الا ظن بعدم جواز متابعة الظن وحصل لك الظن بكلما من اطلاق الشيخ بالاغلب او كون التأسيس اولى من التأكيد او فتوى
واحد مع عدم ظهور خلاف او اجماع منقول عن واحد منا الذي يدعي الاجماع على المتقضيات في كثير الاداري ما يكون
جوابك سلمنا انه يقبل عذرك ولا يؤاخذك لا يكون حسابا في ذلك مع العمل بالاصل كما مر وعدم المؤاخذة ليس دليلا
على تعيين العمل ووجوب الاختيار ولذلك لو عمل احد بالاحتياط لا يؤاخذ منه ولو كان عدم المؤاخذة دليلا
على التعيين لزم وجوب العمل بالظن قبل البعثة ايضا وهو خلاف الضرورة ثم نرجع الى ابتداء الكلام ونقول
لا نسلم ان العقل معزول حكمه غير مقبول فهل ليت هذه الآيات والاخبار الغير المحصورة المشتملة على براءة الذمة ما لم
يعلم الشغل بعد الفحص مفيدة لحجية الاصل بعد الفحص وان لم يفد جميع هذه القطع بالقدر المشترك في واقعة يكون
متواترة تأمل في نفسك وعد قول صحاحهم ورسنتم التي نقلها وعد الآيات والاخبار المصرحة ببراءة الذمة بغير ما لم بعد الفحص

وانظاريها

وانظاريها اكثر فنظاير هل يوجد لها معارض وال على ان مع الظن بالخلاف يحصل الشغل سلمنا عدم حصول
العلم من جميع ذلك فنقل لا يكفي الاجماع القطعي ولا شك ان العمل بالاصل عند عدم الدليل مجمع عليه
فان قلت لا تم الاجماع في صورة الظن بالخلاف قلنا مع ثبوت حجية هذا الظن او على العلم ومطلق ان اردت
الاول فهو مسلم ولكن المفروض عدم ثبوت حجية ظن بعد وان اردت الثاني ففساده ظاهر ولا شك انه لا وجه
في مقام ظن لم يثبت حجيته لا يفتي به احد من العلماء ويعمل بالاصل الا ترى ان من لا يقول بحجية الاجماع المنقول
والشهرة لو وجد احدهما في مورد ويعمل بالاصل فالعمل بالاصل ولو مع وجود الظن على خلافه لم يثبت عنده حجية هذا
الظن اجماعي واما ثانيا فهو انا سلمنا انه لا دليل قطعي على اعتبار الاصل ولكنك كنت في مقام ابطال
العمل به وانه يستدعي عن الدليل القطعي على الاعتبار وعدم الدليل على الاعتبار لكنه غير مفيد والخصم يقول بجواز العمل
بالاصل ويكفيه الاحتمال وعليك اثبات عدم الجواز ولم يكن على الاصل دليل قطعي يكون كالظن اذ بعد بقاء التكليف و
سد باب العلم يكون هنا كمسلكين هما الاصل والظن وكلاهما متساويان في عدم الدليل فلم يرجح الظن واما الدليل
على تعيين الظن او في الاصل واما ما ذكره من عدم امكان العمل بالاصل في كثير من الوقائع لثبوت التكليف كليه
اجمال المكلف به ففيه انه ليت شعري لم لا يمكن العمل بالاصل في الخصوصيات في مقام ثبوت الكلية وما الفرق فيه وما
في مقام الاجمال فالحاصل انه بعد اجمال المكلف به هل يسقط التكليف لم ام لا معروف والدليل على البقاء
ليس الا ظني فلا وجه للحكم القطعي بثبوت التكليف فيه مع ان عدم امكان العمل مع ثبوت التكليف فيه لم اذا
كان له قدر مشترك يعمل في الزائد عنه بالاصل والا فيعمل بالاصل في غير الواحد كما في الاداء المشتبهه واما ما ذكره
من ان في العمل بالاصل خروجا عن طريقة الكل وانحرافا عن سيرة العلماء فقد مر جوابه وملخصه ان هذه العلماء
قد اثبتوا حجية ظنون مخصوصة فلهم غيرها لنرد مع ذلك فالف وفراغ والسيرة دون اختلاف فيها وليت شعري
لم لا يلزم خروج العامل بالظن عن سيرة اصحاب الائمة التي هي سيرة الامام قطعا لاجل اختلاف الحال لثبوت
حجية الظن المخصوص وعدمها مع ان العمل بالاصل في غير المعلومات قبل ثبوت حجية الظن عليك سيرة العلماء فان كل
طريقة السيد وتابعيه جميعا العمل بالاصل في غير المعلومات وان اختلف معلوماتهم مع معلوماتنا في الزيادة
والنقصان وهذا لا يوجب الخلف واذا لا شك ان عمل المجتهدين جميعا بالاصل ليس على المراد فان كثيرا

من الادلة يكون حجة لطائفة دون اخرى وعمل الاخر في موارده بالاصل واما غير السيد فالكل منهم
متفقون قطعا على ان في كل مورد ولم يكن علم ولم يثبت حجية ظن فيه على شخص يلزم عليه العمل فيه بالاصل
فقبل اثبات حجية الظن بترك الاصل خروج عن سيرة العلماء مع انه كما اشرنا اليه العمل بمطلق الظن خروج
عن سيرتهم واما ما ذكره من ان في العمل بالاصل خروجا عن الدين فقد عرفت جوابه ايضا مع انه يحتمل ان
يكون الحكم في غير المعلومات مطابقا لحكم الدين كمظنوناتك اذ لا شك انها ايضا يحتمل ان يكون مخالفة
لحكم الدين والا فيكون مقطوعات فما يفعله العامل بالاصل ليس ادون مما يفعله العامل بالظن في احتمال المطابقة
والمخالفة فكيف يمكن ان احدهما خروج عن الدين والاخر دخول فيه نعم الفرق الذي بينهما هو ان العامل بالظن
يظن المطابقة ولا ادري لم صار مجرد ظن هذا المسكين سببا لخروج من يفعل غيره عن الدين فان قيل
ان العمل بالاصل في كل مورد مورد وان لم يكن خروجا عن الدين ولكن الجميع ما عرفه قرره الشرع يقينا
قلنا لا يتم ذلك في حق مثل ذلك الشخص الذي لا دليل له على ان مثله يرد على العامل بالظن ايضا اذ في كل مورد
مورد وان احتملت المطابقة ولكنه يعلم يقينا انه ليس جميع مظنونات هذا الواحد مطابقا لقول الامام ولم
يجر العادة عليه سيما انه كثيرا ما يتبدل رايه في مسائل كثيرة ولم يكن كل ظنونه في وقت مطابقا ولا يرد عليه نقض
ثم انه يرد لابطال الثاني اي الاحتياط انه لا دليل قطعا على وجوبه بل ما يدل عليه لا يفيد كونه قطعيا
وهو في المقام غير مفيد مع انه لا يكاد يمكن في الاغلب كما اذا دار الامر بين الوجوب والحرمة او بين شرطية
شيء وشرطية عدمه بل في دوران الامر بين الاستحباب وعدمه لاجل تفاوت البتة مع منافاته لما اشتهر
من وجوب الاجتهاد او التقليد مع ان الاحتياط انما يتحقق اذا اتى بما يحصل به القطع بالواقع من جميع
الجهات ولا يكاد يمكن في العبادات المركبة لا يحصل الا اذا اتى بجميع المحتملات ولا شك انه يستلزم العسر
والحرج ولو قلنا بالقول لوجوبه اي ان يؤدي اليها وعدمه بعده يصح في الامر التدريجية واما ما شاء ان
المجتهد فيه الاجتهاد والعمل فليس من هذا القبيل لاجتماع جملة منها في زمان بل لا يمكن خلو المكلف
في زمان من تكاليف كثيرة لانه في الآن الاول مكلف بشيء وفي الثاني باخر حتى يموت كما اني ان يؤدي
الى العسر مع ان حد العسر والحرج ليس مما يعلمه كل احد حتى يصح الحوالة عليه في جميع الاحكام وان صح في قليل من

الرفع وبالجملة ايجاب الشارع سبحانه الاحتياط انما يتكفل لما ادى الى وقوع في العسر والحرج نعم لا نتحاشى في
حسنه وامكانه بقدر الامكان هذا كله مضافا الى اجماع العلماء على عدم تعيين الاحتياط فيما
يحصل الظن به اقول الجواب اما عن ان الاحتياط لا دليل قطعيا له فبانه مسلم ولكن الخصم لا
يحتاج الى دليل قطعي بل يكفيه الاحتمال ولا ادري ان اي دليل قطعي على العمل بالظن مع انه
سلم واعترف بوجود الدليل الظني عليه وهو كاف للخصم لانه يقول بعد بقاء التكليف وانسداد باب العلم
اما يجب العمل بالظن او الاحتياط وعلى التقديرين ثبت المط اما على الثاني فواضح واما على الاول
فالظن وجوب الاحتياط فيكون وجوب الاحتياط على ذلك قطعيا واما عن قوله بان الاحتياط غير
ممكن غالبا فمع ان قيد الغالب غلط اذ الموارد الغير الممكنة فيها الاحتياط نادرة جدا فبانه لا ادري
ما الضرر بعدم الامكان في بعض الموارد فان العمل بالظن ايضا لا يتمشى في كثير من الموارد اما لاجل عدم حصول
ظن او لحصول ظن لا يجوز العمل به اجماعا كالظن القياسي ونحوه فما تفعل انت في الخالي مثل تلك الموارد
للخصم ان يقول اني افعل في موارد عدم امكان الاحتياط والمخلص انه كما ان بنائك في العمل بالظن
مقيد بحال الوجود والامكان كذلك بناء خصمك في العمل بالاحتياط واما عن قوله انه مناف لما اشتهر
من وجوب الاجتهاد او التقليد فبانه مناقض مع ما صرح به آخرا من قطعية استحباب الاحتياط بقدر الامكان
مع ان ما قال انه مشهور ليس كذلك بل المشهور ان الشخص اما مجتهد او مقلد او محتاط واما عن سائر ما
ذكره من لزوم العسر والحرج اما اولا فبانه قد اعترف باستحباب الاحتياط ورجحانه بقدر الامكان
والاجماع منعقد بوجوب كل راجح بالنذر وشبهه فلو نذر احد الاحتياط فما تقول في حقه فنحن ايضا نقول
بمثله في حق المجتهد فان قلت لا ينعقد ذلك النذر لمخالفته الاجماع وان قلت ينعقد ويجب الاحتياط
ولا حرج فيه فقل مثله في حق المجتهد وان جبته عليه الى موضع معين فاوجبه ايضا في حق المجتهد ونقول في
الباقي بمثل موارد عدم امكان الاحتياط هذا مع ان جمعا كثيرا من العلماء اوجبوا الاحتياط فيما
لا نص فيه ولا يرد عليهم نقض فافرض مثله فيما لا يعلم حكمه واما ثانيا فبان العسر والحرج ان
بلغ حد التكليف بما لا يطاق فلا شك في سقوط التكليف معه كما ان العمل بالظن ايضا كذلك ومنع ان ذلك

المورد ومعاني لكل احد ولا اذا بلغ حد عدم الامكان يسقط العمل بالاحتياط وان لم يلفنا هذا فلا
لا دليل على انتفائها الا بعض العمومات الظنية المخصصة بالف تخصيصات فغاية لزومها وما
نظر فيه وكما انك تخصص عمومات النهي عن العمل بالظن بصورة انفتاح باب العلم فخصص هذه العمومات
بها وما الذي يجوز التخصيص الاول دون ذلك وضع رأسك كبينك ساعة ولا تخلط عمومات
نفي العسر والحرج ثم العمومات لنا هي عن العمل بالظن والنظر اليها اكثر واصح فكيف يجب الاول ويرفع الاحتياط
ولا يوجب الثانية رفع العمل بالظن ولم يجوز رفع مقتضى الثانية دون الاولى فان قلت انتفاء العسر
والحرج وقدرها الف كلام ومنهم اجماعي قلنا لا تم حجة في صورة بقاء شغل الذمة وانسداد طريق المتيقن
مع ان نخير تعيين معنى العسر والحرج وقدرها الف كلام ومنهم من خصصها بالاطلاق ومنهم من خصصها ببعض التكليفات
ومنهم من قال باجمالها وسقوط الاستدلال بها والتمسك بمثل ذلك دالا المقام من الغرائب والعجائب واما ان فيها
من الامر القطعي بها بالاجماع وباعتراف الخصم استحباب الاحتياط فهذا الذي يقول الكل باستحبابه لم لا يكون كلا
واجبا وما النظر فيه وتشعر ان ما ثبت في استحبابه جائز بل واقع ووجوبه ممتنع فان قلت لزوم العسر والحرج
انما هو على الايجاب دون الاستحباب قلت لا شك ان بعض الامور في نفسه معسور لو كان واجبا او مستحبا او مباحا
كالتمسك الى الحج الشديد والمقصود من جبل المرتفع والثابت من الادلة ان الله لا يريد العسر ولا شك ان المستحب
مراده سبحانه فهو يريد المعسور لو اراده والملخص ان ما ينبغي العسر والحرج ينفيه في الواجبات والمستحبات فما يجاب
عن الجميع عليه والمدلول عليه بالعقل والنقل من حسن الاحتياط ورجحانه مطلقا يجاب عنه بعينه في القول بتعينه ووجوبه بغير
الامكان واما انا فقاعدة كلية جارية في جميع الموارد لا دليل وليت شعري ما النظر في ذلك بل نقول ان كل مسئلة اتفق يرد
على المجتهد يجب عليه الفحص فيها فان وجد دليل علمي فهو والا فان امكن فيه الاحتياط مطلقا لا بدل او يعسر
والا فيعمل مستندا بالظن او نقول ان لم يجد فيه دليل علمي فان امكن الاحتياط ولم يجد ظن يعمل بالاحتياط ولو كان
الامر بالعكس يعمل بالظن مستندا وان وجد الامران فيتمسك بوجوب العمل بكل منهما وان دلت على وجوب العمل بالظن فاذا
اورد عليه مسئلة يعمل بمخرج الجواب ولا دليل علميا فيها ينفي وجوب المراكب اعني لم لا يعمل بذلك ويجب الاخذ بالاحتياط فيعمل
ظنه وهكذا في جميع المسائل وما النظر فيه وما الدليل على فساده ولم يجب ابداء القائل اولا بل نقول لو عرض على المصنف

فلذا نقول ان الشيء هنا الكلام لو وردت فاق ما لا يرد او وجبه على المجتهد كعقيب قاعدة تام

انه ورد

انه ورد على مسئلة وانا متردد فيها بين الحكم بالاحتياط والحكم الذي قال حجة ترجيحه والبادون ترجيحه
والاختيار مطابقة على النهي عنه ولا بد من العمل باحدهما كلم متبيان الاحتياط واما قوله مرضا فان الاجماع الغ
فهو محكم غاية وفي اين علم ذلك الاجماع مع استناد لا كثير من القدماء كالسيد والشيخ يحمل التخيير وافرادهما
لوجوب بعض الامور او حرمته بالاحتياط ويبطل الابطال الثالث وهو التخيير في كل ما يحتمل ان يكون
حكم الله سبحانه من الاقوال المختلف فيها في غير المعلومات من الفقه ان التخيير في جميع المسائل واكثرها مما انعقد
الاجماع على بطلانه وذهب الكل الى تباين المدرك وان اختلفوا فيه والتخيير الذي قال به انما هو في تعارض
الامارتين بل هو موجب للترجيح والمرجح وان لم يسلم ذلك الا الاجماع لم يثبت اجماع في مسئلة فرعية اصلا الجواب الا انهم اراد
من انعقاد الاجماع على بطلانه التخيير والوقائع التي لا يعلم حكمها وحجية الدليل الظني لم يثبت بعد فان كان مرادك ان الفقهاء
صرحوا ببطلان التخيير ونسبت قبول كل الاكثر الفقهاء وعيني في فقيها يعتبر قوله وادنى عبارة فقيه يقول التخيير في المسائل
الغير العلمية والغير المظنونة بظن غير ثابت الحجية باطل مع ان الاكثر صرحوا بثبوت التخيير في هذه الصورة وان
كان مرادك ان الاكثر الفقهاء لم يقولوا الا بالتخيير بل كل احد اختار قولا واحدا معينا فان اردت في جميع المسائل التي
قالوا فيها بالتخيير لعدم الترجيح وان اردت اكثر المسائل فهو مسلم ولكنه لوجود دليل ثابت الحجية لهم فلم يحل لمن
ليس له هذا الدليل كما لهم فعدم قولهم بالتخيير لا يكون اجماعا على عدم جواز القول بالتخيير لغيرهم والملخص انه ان اردت
الاجماع على بطلان التخيير في حقهم فهو مسلم وان اردت في حقنا فهو ممنوع وعدم قول احد منهم بالتخيير بغير ضرورة
لنا الا ترى ان الامام عليه السلام حكم بالتخيير في حق من تعارضت له الادلة مع ان حكم المعصوم ثابت فيهما كان واحدا
من المدلولات والا ترى ان السيد في الذريعة والشيخ في العدة وجمع اخر صرحوا بانه لو اجمعت الامة في مسئلة على
قولين او اكثر ولا نعلم ان الحق اي منهما يجب علينا الحكم بالتخيير مع انه لا شك ان قول جميع الامة في هذه المسئلة
غير التخيير بل لنا ان ندعي الاجماع على انه ان علمنا ثبوت التكليف في واقعة ولم نعلم حكمها ولا نظن بظن ثابت الحجية
فحكمها العمل بالاصل او التخيير ومن عجائب الاحوال انهم يقولون انه يثبت حجية الاجماع الا لكشفه عن قول المعصوم
ونعلم قطعا عند تعارض الامارتين الشرعيتين ان قول المعصوم ليس الا واحدا منهما معينا دون التخيير مع ذلك حكم
المعصوم في حق من لا يترجح احدهما عنده بالتخيير فلم لم يجوز التخيير في سائر الامور بان لا يفهم حكمها وان لم يقل

الخ في المسائل التي فيها مرجح علمي او ظني ثابت الحجية لهم الا الاقوال فهو خلط واضح ورب مسائل كثيرة

به فيها غيره من العلماء والعجب منه والغريب انه يقول ان القول بالتخيير موجب للحرج والمرج ايها المسكين لو كان في عصر
مجتهدون متعددون اختار كل منهم في هذه الواقعة قولا اليس العوام مخيرين في اختيار كل من هذه الاقوال بل على
القول بجواز تقليد الاموات اليس الكل في هذه الوقائع مخيرين في الاخذ بما اراد من هذه الاقوال المختلفة لاسيما
على القول بجواز الرجوع عن التقليد فكيف لا يلزم حرج حرج ومرج ولو قلنا بهذا التخيير بعينه لعدم ثبوت حجية
دليل بعينه يلزم الهرج والمرج مع انه لا فرق في ان يكون التخيير لهذا المجتهد خاصة وما اختاره من الاحتمالات
يفتي به ويعمل به الناس والعجب منه ذلك ايضا والغريب انه قال لو لم يثبت ذلك الا الاجماع في مسئلة فانه لا كلام
لاحد هنا في ثبوت الاجماع ولكن نقول انه يثبت تارة بالاجماع ان الامام حكم بهذا الحكم المعين ويكون الاجماع
ح دليله على هذا الحكم المعين واخرى ان الامام حكم باحد هذين الحكمين معينا ولكن لا يعلم بعينه وفائدة
الاجماع ح انه لا يمكن التجاوز عن هذين الحكمين ويحدث قولا ثالثا ولكن لا يلزم ان ياخذ باحد الحكمين
معينا البتة ولهذا اشتهر بين الفقهاء في مثل هذا المورد على التخيير بل قال الامام نفسه انك في مثل ذلك في حكم
تخيير مع انه كان حكمه معينا فان قلت ان لازم تعين حكم الامام عدم التخيير فهو اجماع على حكم معين هو عدم التخيير
قلنا لو كان كذلك يلزم تناقض حكم الامام بالتخيير عند تعارض الامارتين واختلاف الحديثين لانه قال باحدهما
معينا ولازمه الحكم بعدم التخيير وهو يناقض التخيير فيلزم بطلان التخيير مطلقا الا فيما كان الامام فيه مخيرا ايضا
وهو خلاف المجمع عليه وحله ان لازم تعين الحكم عند شخص عدم التخيير له لا مطلقا فلا يلزم تعين الحكم عند الامام
عدم تخييره لا عدم تخيير من لم يتعين له الحكم فيقال لابطال البراءة وهو التوقف انه اما يكون في العمل او في
الافتاء اما الاول فلا معنى له من حيث انه لا يعدم خلو المكلف من حيث الفعل او الترك ولا ريب في بطلانه من
حيث انه مقرر من الشرع لان كل مكلف لا بد له من ان يعمل في كل واقعة على حكم واما الثاني فلا معنى له في الافتاء
بالحكم العلمي الواقعي ولا شك في بطلانه في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري لانه موجب اما لنفي وجوب الافتاء
وهو باطل لاستلزامه الهرج والمرج ومخالف للاجماع ولذا قيل بوجوبه عينا عند الانحصار وكفاية عند ال
لتعدد فان قلت توقف الاصحاب في كثير من المسائل قلنا توقفهم انما هو في الحكم الواقعي بمعنى عدم [illegible] او الظن العلم
والعمل والافتاء فيه انما هو على حسب الاصول الكلية الجارية بلا ادلة فيمنع بطلان التوقف في العمل من حيث انه

العمل معذور من الله الشارع ولكان كل احد مكلفا ببناء عمله في كل واقعة على حكم كلام سخيف لغو لا ادري ان في جميع الامور
المرددة بين المستحب والمباح ولم يرجح احدا دليله ولم يبن عمله على احد الطرفين وكان متوقفا في حكم الشارع فاي
اثم عليه واي مؤاخذة عليه ومن قال انه مكلف البتة ان يبني عمله على احد الطرفين وكذا جميع الامور المرددة
بين المكروه والمباح والمستحب والمكروه بل جميع الامور المرددة بين الحرام وواحد من هذه الاحكام ولو توقف في الحكم
ولكن تركه لا من جهة انه حكم الشارع بل بمحض الرجحان العقلي اي ذنب صدر منه ولم يجب عليه البناء على المعين ولو الحكم
كان تكليف كل احد بذلك لازما فمن جميع الفقهاء الاطياب ولكنهم تاركين للواجب اذ ليس احد منهم لم يتوقف في مسائل
عديدة والعذر الذي ذكره لتوقفهم والمعنى الذي فسره لا معنى له كما يأتي واما الثاني فيمنع بطلان التوقف في الافتاء
في الحكم الظني الواقعي والعلمي الظاهري وبطلان نفي وجوب الافتاء حتم وما الدليل على وجوب الافتاء في كل واقعة
على كل مجتهد ومن اين ثبت الاجماع عليه وما ترى من عدم توقفهم فانما هو لثبوت حجية دليل ظني لهم لا لوجود دليل
علمي وما يقولون من ان الاجتهاد واجب اما عينا او كفاية فهو امر اخر لا دخل له بما نحن فيه اذ لا شك من لزوم وجود مجتهد مميز
ناظر بين المعلومات النظرية وغير المعلومات ويفتي في المعلومات ويتفحص ويبذل جهده في غيرها فان ادى اجتهاده
الى وجود ظن مخصوص او مطلق الظن او امارة ثابت الحجية او للعمل كان فيفتي بمقتضاه فان لزوم الافتاء في المعلومات
ولزوم الفحص في غيرها من البديهيات وتلك المرحلة غير وجوب وجود شخص يفتي في جميع المسائل وانما قال انه لو اخل
ذلك الشخص لزم الهرج والمرج ليت شعري انه لو لم يفت احد في المستحبات والمكروهات وكثير من العبادات ومتعلقاتها و
توقفوا فيها كيف يلزم ذلك ان قلت نعم لزم الكلام في الامور الواجبة وتم المط بعدم الفصل قلنا الالتجاء بالاجماع
المركب في محل امثال هذه المقامات كتشبث الغريق بالحشيش ليس ذلك مقام يثبت فيه قول المعصوم بامثال تلك الخ
خرافات مع ان خصمك لا يرد دليلك بالاحتمالات المؤذية خاصة بل يجوز التركيب ايضا وعليك الابطال فنقول
لعل انسداد باب العلم الغريزي التوقف في مقام لم يثبت فيه وجوب الافتاء والعمل بالظن او انحصر او لغير ذلك
مقام يثبت فيه فلا يثبت وجوب العمل بالظن على الاطلاق واما ما حمل عليه توقف الاصحاب في كثير من المسائل
فكلام لا محصل له اذ من لم يعلم الواقع بخصوصه ولم يظن فمع ذلك الاطال لو اقر ان الشارع له حكما واقعيا ام لا فان
لم يقرر فهو اعتراف بانتفاء الحكم والعمل والافتاء فيه بحسب الاصول الكلية غلط وان قرر فهو الذي يستظهر من

الاصول الكلية فلا يكون ذلك الشخص متوقفا في حكمه فلم يقل انه متوقف ان قلت ان مرادهم انتفاء العلم والظن
بخصوص واقع المورد قلنا فيلزم ان يلتزموا بالتوقف في جميع الموارد التي تعارضت فيها الادلة ولا مرجح لاحدها
له ظن بواقعه بخصوصه ويحكمون بالتخيير من باب القواعد الكلية للجاهل بالواقع مع انهم ينسبون التوقف في هذا المقام
الى الاخباري ويردون عليه وكم كثير من مواضع جريان الاصل من المواضع التي لا علم بواقعها ولا الظن ويحكمون
بالاصل ولا يظهر ان التوقف ويقال لابطال الخامس اي العمل بالظن المخصوص انه ان اريد من خصوصيته كونه هذا
الفرد من الظن وان لم يكن دليل على حجيته فهو ترجيح بلا مرجح وبطلانه بديهي وان اريد منها خصوصيته من حيث
الحجية فالمفروض انتفاء ظن كذلك اي معلوم الحجية والا لم يكن باب العلم منسدا او دعوى معلومية حجية بعض افراد الادلة
الشرعية مجازفة ولو ثبت فلا يثبت حجيته شيء يفي بجميع الاحكام المعلوم بقائها الجواب بعد مقدمة هي انه لا شك في ان
العلم في نفسه حجة ولا حاجة في حجيته الى دليل ولذا انك لا فرق بين انواع العلوم في الحجية ولا يحتاج في حجية علم بخلاف
الظن فانه بنفسه ليس بحجة وحجيته موقوفة في وجود دليل عليه وكثير من الظنون ليس بحجة كالظن القياسي والفساق وظن القافة
الحاصل من شهادة واحد او من مجرد قول المدعي او من بعض القرائن ولذا انك يحتاج المستدل في هذا المقام الى الدليل
ويفرع حجية الظن على بقاء الاحكام وانسداد باب العلم وابطال الاحتمالات فعلى المحقق ان ينظر في ان المتفرع
والثابت منها بعد التسليم حجية مطلق الظن او حجية ظن من الظنون اي الظن في الجملة ولا شك ان مدلولها ليس حجية كل
ظن او الظن من حيث هو اذ ليست ملازمة عقلية ولا شرعية ولا عادية بين هذه المقامات وبين العمل بكل
ظن او الظن من حيث هو ولاجل ذلك لو فرضنا ان احدا يتشرف بخدمة امام الزمان صلوات الله عليه ويقول
له ان الاحكام باقية في زمان غيبتك وسد باب العلم اليها وكل احتمال غير الظن باطل فما الحجة واجاب
هو عليه السلام ان اعمل بظن العدلين كالخبر او الشهرة لا يلزم منه خلف فالثابت من هذه المقدمات على فرض
التسليم ليس الا حجية ظن من الظنون اي الظن في الجملة واذ علمت هذه المقدمة تقول في جواب ما قال ولذا انه ليس
مراد خصمك انه يجب ان يعمل بظن مخصوص حتى يعترض بان الخصوصية من حيث فردية الظن او ثبوت الحجية بل مراده انه دليلك
انما يتم لو ابطلت احتمال العمل ببعض الظنون دون بعض واثبت وجوب العمل بكل ظن والملخص ان مفاد دليلك
ليس الا حجية ظن فلم انت تعمل بكل ظن فان قلت حجية الظن في الجملة من دون تعيين البعض او الكل لا يترتب

عليها

عليها فائدة لا يمكن العمل بشيء غير معين قلنا [illegible] غرض خصمك ايضا ان ذلك الدليل لا يترتب عليه
فائدة ولا يثبت منه الا حجية الظن في الجملة وانت تحتاج في تعيين ذلك الظن الى دليل من باب آخر ولم يزل وحي في
انه يجب ترتب الفائدة على ما ثبت من هذا الدليل الا ترى انه لو ثبت من الاجماع وجوب العمل بظن ولم يعلم تعين
المجمع عليه لا يعين شيئا منها وثانيا انا نقول ان للخصم ان يختار شقا ثالثا وهو العمل بالظن المظنون الحجية
اي يختار ان خصوصية هذا الظن من جهة الظن بالحجية ويعمل بالظن المظنون الحجية اي يختار ان خصوصية الظن من جهة
الظن بالحجية ولا شك انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح فيقال المراد من الترجيح هنا هو التعيين والتلبس باعتبار ان المعنى
الملتبس هو لازم الاتباع دون غيره ولا شك ان الترجيح بهذا المعنى عين الاستدلال فيكون الترجيح لحكم الكل
بحجية الاستدلال بالظن على تعيين هذا الظن المظنون الحجية للعمل دون غيره ولا شك ان هذا لا يتم الا بعد ثبوت حجية خصوص هذا
الظن او القول بحجية ظن ولعل لم يثبت فتعين الثاني فلا يتم هذا الجواب التحقيقي القول باصالة حجية كل ظن ولا يخفى ان هذا
القائل خلط بين ترجيح الشيء وتعيينه ولم يفهم الفرق بينهما ونحن نبين المطلب بتقديم اولا مقدمة ثم نجيب عن كلامه
وهي انه لا ريب في بطلان الترجيح بلا مرجح فانه مما يحكم بقبحه العقل والعرف والعادة بل يقولان بامتناع الذاتي كما
الترجيح بلا مرجح والمراد بالترجيح بلا مرجح هو الكون مع احد الطرفين والميل اليه والاخذ به من غير مرجح وان لم
يحكم بتعيينه ويجد بادائه الحكم بذلك فهو امر آخر وراء ذلك ولتوضيح ذلك بامثلة فنقول اذا ارسل سلطان مثلا
عبد الله الى بلد وقرر له احكاما وطلبها منه ولم يعلم ذلك العبد تلك الاحكام ولكن اخبره عادل بان طلب منه
اكرام زيد وعمرو وبكر وخالد من غير نفي احكام اخر واخبره آخر بانه طلب منه بناء دار ومسجد وقنطرة ورباط من دون نفي الغير
وثالث بانه طلب منه استكتاب مصحف وكتب دعاء ان يمكث ولم يكن له بد من العمل بقول الكل او بعضا ولكن
لم يعلم ان احكامه هل هو ما اخبر به الجميع او واحد او اثنان فان كان الجمع متعذرا من جميع الوجوه فلو عمل
بقول واحد معين منهم من حيث انه قوله كان ترجيحا بلا مرجح ومردودا للقبيح ولكن لو كان الظن الحاصل من قول احدهم
اقوى او ضم معه مكتوب متضمن لذلك بقول السلطان او الوزير من غير ان يفيد العلم ولا ان يكون دليل على حجية ذلك الظن
فلو اخذ بقوله وعمل به لم يلزم ترجيح بلا مرجح ولا قبح فيه عقلا ولا عرفا فانه لا يجوز له الحكم بان الله اراد منه ذلك
ذلك الا مع حجة عليه ومن هذا القبيل لو حصل له ظن عن احد احد الاثنين الآخر فلو اكل هذا الشخص الذي لم يترتب

ترجيحا بلا مرجح وان لم يلزم كل الالتزام ولكن الحكم بلزوم الكل لا بد من تحقق دليل عليه ولا يكفي مجرد الالتزام نعم
لو كان احدهما مقتضى الصحيح للحكم باللزوم من ذلك القبيل ايضا من اراد المفروض الا بلا كان له طريق ان متساويان
من جميع الوجوه ولكن في بعض اجزائه من احدهما فلو اختار هو ايضا المفروض من ذلك الطريق لم يرتكب ترجيحا بلا مرجح
ولكن الحكم بتعيين هذا الطريق للسالك احتاج الى دليل وبالجملة جميع الموارد كذلك والحكم بلا دليل غير الترجيح بلا مرجح و
شتان ما بينهما فان الترجيح بغير الدليل والاول يكون في مقام الميل والعمل والثاني في مقام التصديق والحكم واذ قد عرفت
تلك نقول ليس مراد المورد انه يجب العمل بالظن المظنون حجيته وانه الظن الذي يجب العمل به بعد سد باب العلم بل غرضه ان بعد
ما يلزم على المكلف بقاء التكاليف وانسداد باب العلم العمل بالظن في الجملة ولا يعلم انه اي ظن لا عمل بالظن المظنون حجيته
كان المرخص يسلك السبيل الذي سلكه رفقائه ما الضرر فيه وانقص يلزم عليه فان قلت اي ترجيح بلا مرجح غلطت غلطا ظاهرا
وان كان بغيره فيه حجة تنظر وثالثا نقول انه يجب العمل بالظن المظنون الحجية لانه كما انك تقول يجب علينا في كل واقعة
البناء على حكم ولعدم كونه معلوما يجب في تعيينه العمل بالظن ولا يلزم ترجيح بلا مرجح مع ان تعيينك ليس الا بالظن فكذا
القول انه بعد ما وجب علينا العمل بالظن ولم يعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن وكيف لا يلزم في الاول ترجيح
بلا مرجح ويصح الترجيح بالظن ويلزم في الثاني ولا يصح ولعمري ان هذا الشيء عجاب تقرير اخر ان تقول انه لسد باب
العلم وبقاء الاحكام وبطلان سائر الاحتمالات المذكورة بنفسها حجة للعلم بكل ظن واصالة حجيته فيبين لنا
الان حجة تستفيد منك وان تقول انها حجة للعمل بالظن في الجملة لكنه غير مبين لنا بالطريق العلمي فان لم يكن
سد باب العلم مستلزما للعمل بالظن فلم اخذته في اصل دليلك وان كان ففي هذا المقام ايضا كلفنا بالعمل بظن
من الظنون وباب العلم منسد فاعمل فيه ايضا بالظن والحكم بحجية كل ظن كان دليل ظني على حجيته وهو الاخبار الواردة
في الكتب المعتبرة من احاد الثقات ونقل الشهرة والاجماع المنقول ومفهوم الكتاب ومنطوق الاحاديث
الغير المشهورة والقرائن المتكثرة على حجيتها كما بيناه مفصلا في شرح تجريد الاصول والمناهج واساس
الاحكام ومفتاح الاحكام فان قلت الدليل الظني على حجية الاخبار لا ينفي حجية ظن
اخر قلنا نعم ولكن لا يمكن ح دليل على حجية ظن اخر اذا بعد ثبوت وجوب العمل بظن مظنون
مظنون الحجية لينفتح باب الاحكام ولا يجري دليلك في ظن اخر ويبقى تحت اصالة عدم حجية

بل قال

(ادا)

الظن

ورابعا انه لو فرضنا عدم المرجح فلا يلزم منه التخيير بين الظنون لا العمل بكل ظن فان قلت لم يقل احد بالتخيير
بين الظنون قلنا لم ينسد باب العلم والحجية المخصوصة لاحد ايضا فيتفاوت حال الغني والحاجب
مسئلة رجح فيها غيرنا احد الطرفين وطريق الترجيح لا حق له وقال فيها بالتخيير بل مسلكا انه لو تعارض
عندك دليلان في حكم ولم يتم عندك الترجيح الذي رجح به غيرك فما تعملك فهل تتوقف مع انك قلت بوجوب
الافتاء في كل مسئلة او تعمل بذلك ما لم يعمل فيها غيرك او تعمل فيها بالتخيير كما هو مختار المجتهدين عند التعارض
فكذا فيما نحن فيه فان قلت العمل بالتخيير بين الظنون يوجب البدعة والمرج قلت كيف تتخير ذا يلزم ذلك
فان المراد من التخيير بين الظنون ان كل مجتهد يختار للعمل اي ظن شاء كالظن الحاصل من الخبر او الشهرة او
غيرهما ويكفي له اذا اختار كل واحد ظنا لا جل دليل لا يلزم الهرج والمرج واذا اختاره لا جل التخيير يلزم
ذلك مع انه لا فرق الا في باعث الاختيار وتمت تفصيل الكلام في ذلك الاحتمال تطلب في
كتبنا الاصولية المبسوطة وتبيان لابطال السادس اي العمل بامارة مخصوصة من غير ملاحظة افادتها
الظن وعدمها ما تبين في ابطال خامس الاحتمالات من انه ان اريد من خصوصيتها كونها من الامارة
فهو ترجيح بلا مرجح ولئن اريد من حيث ثبوت الحجية فالمفروض انتفائه الموجب نظيره ما مر في الظن
المخصوص فنقول المراد من خصوصية كونه مظنون الحجية الى الكلام والملاحظة بما ذكرنا نعلم عدم بطلان
هذه الاحتمالات ومع ذلك لا يتعين الكبرى تامة كما لم يكن الصغرى ايضا كانت غير تامة وحال الدليل الذي
لا يتم براه والاصول معلومة ويرد عليه اعتراضات كثيرة ذكرناها في ساير كتبنا الا انهم ذكروا حيث
ان ما ذكرناه يكفي للطالب المحقق الان ههنا اعتراضات اخرى يحث في هو انه لو اغمضنا النظر عن
فساد مقدمات ذلك الدليل ووصول الى نتيجة التي هي قولك فيجب العمل بالظن وتقول اي مرادك
والمستنتج من مقدماتك وجوب العمل وحجية كل ظن سواء دل دليل قطعي على المنع من العمل به اولا
او المراد وجوب العمل بكل ظن لم يكن على المنع منه دليل قطعي سواء دل دليل ظني على المنع من العمل به اولا او المراد
وجوب العمل بكل ظن لم يكن دليل قطعي ولا ظني من العمل به ظاهر ان المراد ليس الاول بل احد الاخرين

فان كان المراد الاحتمال الثاني اي وجوب العمل بكل ظني ليس دليل قطعي على المنع من العمل به ولكن كان
دليل ظني عليه يرد عليه مفاسد المفسدة الاولى انه على هذا لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظني
كاية النبأ الدالة على القول بحجية مفهوم الوصف على المنع من العمل بخبر الفاسق بل بخبر العادل على اشتمال
من اصالة الفسق وكالاخبار الواردة في المنع من العمل بالاخبار العامية وعن العمل بالروايات
التي لغيرها لعموم الكتاب وكالشهرة على المنع من العمل بالشهرة وغير ذلك فيجب عليك ان تعمل بالظني الممنوع منه
ولا تلتفت الى دليل المنع مع انك لا تعمل كلي بل لو قلت بتمامية دلالة اية النبأ تردد خبر الفاسق وكذا
الروايات العامية وان لم يرد اليه جهلت او تجاهلت فقلت اعمل بهذا الظني الممنوع منه ظنا ولا اعتني
بدليل المنع قلنا دليل المنع ايضا كان ظنيا وانت قلت ان كل ظني ليس في دليل قطعي على بطلانه اعمل به
فما الدليل القطعي على بطلان هذا الدليل الظني فان قلت الدليل العام على حجية كل ظني لا دليل قطعيا
على بطلانه هو الدليل القطعي قطعي على بطلان هذا الدليل الظني كاية النبأ مثلا اذ الدليل العام
يدل على وجوب قبول خبر الفاسق الظني والاية على منعه والدليل العام قطعي معارض مع الاية فهو
دليل قطعي على المنع من العمل بالاية قلنا دلالة الدليل العام على حجية خبر الفاسق والاية على السواء
ونسبته اليهما واحدة فلم لا تقول ان خبر الفاسق ممنوع من العمل به بالدليل القطعي الذي هو اية النبأ
حيث انها عارضت بواسطة الدليل العام قطعي العمل ولو خرجت ذلك وقلت ما هي والا فرق في
من الطرف الاخر والملخص انه لو كان المراد انه يجب العمل بكل ظني لم يكن دليل قطعي على المنع منه
وان منع عنه دليل ظني يلزم عليك ان تترك الدليل الظني الذي لا دليل قطعيا على بطلانه اذ لو دل
دليل ظني على بطلان ظني لا تاخذ به مع انه لا دليل على بطلانه اصلا ونسبة الدليل العام الى المانع
والممنوع منه على السواء المفسدة الثانية انه لو تمت دلالة مثل اية النبأ على المنع من قبول
خبر الفاسق الظني والاخبار على المنع من قبول الروايات العامية ولو افادت الظن او الموافقة للعامة
فهل تدعي القطع على وجوب قبول خبر الفاسق والروايات العامية او لا بل تظن ذلك فان ادعيت

القطع

لو دعت

١٠٦

القطع فانت كاذب وتنفسك تكذبك عالم دان ادعيت الظني فلا ادري كيف تثبت حجية الظني
بالظني الثالثة انك تورث وجوب العمل بالظني على تباء العلم وسد باب العلم بل مع انسداد باب العلم ومنشأ ادلة
بدل لا دليل عليه فان كان الثاني فاصل توزيعك فاسد باطل ولئن كان له سبب فلا خفاء انه لا يجري
في الظني الذي دل دليل ظني على بطلانه ايضا ام لا واما الذي يتصور ادعائه امران احدهما
الاجماع وثانيهما حكم العقل وجريان العادة اما الاجماع فعدم ثبوته في صورة وجود الدليل الظني
على المنع واضح واما حكم العقل فنحيلك على عقلك حاكما ونسئل منك لو ان مولى طلب من عبد له في
بلدة بعيدة امورا ونسيها ولم يمكن تحصيل العلم وكان طلب المولى باقيا ولكن وصل كتاب من
المولى مفيد للظن ان المطلوب الامور الفلانية والجزء بيان المطلوب امور اخر ودال منه وحصل الظن
من كل منها ولكن وصل كتاب اخر من المولى وخبر عادل من المولى انك لا تعمل بالخبر الذي نقل عن الكتاب
فهل يحكم عقلك ايضا بوجوب العمل بخبر زيد فان قلت يحكم انت مكابر بصرف الرابعة ان في المنازعات
والمرافعات والوقائع الحادثة لو رجعا الى مجتهد فهل يلزم عليه الافتاء ام لا ان تحكم باللزوم
فانه اول دعواك ثم نقول انه لو علم الحاكم بالواقع فيعلم المشتري بالبيع عليه يحكم الامامية بحكم الواقع
ولو انسد باب علم بالواقع فمقتضى استدلالك واختيارك يجب عليه العمل بظنه بالواقع الا
ظن عليه دليل قطعي على المنع منه ويلزم منه انه لو حصل الظن من قول المدعي او الشاهد الواحد
مع يمين المدعي او اليمين فهل يلزم فيه الاربعة او شهادة الفاسقين او من بعض القرائن
يحكم بمقتضاه ولو دل دليل ظني من خبر صحيح او اخبار صحيحة او اجماعات منقولة او شهرة عظيمة ان
في الموضع الفلاني يلزم العدلين او اربعة عدول او لا يكفي اليمين مع شهادة الشاهد لو لابس شهادة
الفاسق وكذا في تعيين العادل وكيفية شهادة الشهود ومسائل اليمين وتاخذ ظنك بالواقع الا
فيما كان فيه اجماع قطعي فلو وقع الخلاف في ان في الامر الفلاني يكفي خبر الواحد والمرأة ودلت
اخبار صحيحة بل مشهورة على عدم الكفاية يلزم عليك ان لا تلتفت الى تلك الاخبار وتاخذ

عقص

بعد انها المفيدة للظن بالواقع اذ لا ترجيح بين كون ظنك بواسطة الدليل الظني اذ انك لا تعمل كذلك ولو فعلت
يلزمك ان لا تعمل بالادلة الظنية في اكثر المسائل الملازمة من الكفارات وغيرها كما اتضح ايضا
مثلا لو علمنا بوصول النجاسة بالثوب نحكم فيه بوجوب غسله ولو شك بالعلم بالنجاسة والطهارة
في موضع وحصل الظن بوصول البول اليه بقول عادل او فاسق او امارة فيقتضي هذا الاستدلال وجوب
العمل بهذا الظن ولو دل الاستصحاب او الخبر الصحيح على عدم قبوله وكذلك في كثير من ابواب النجاسات
والطهارات وغيرها فان قلت هذه الظنون ليست ظنونا بالحكم الشرعي والكلام في مقتضى الدليل انما
هو في الظن بالحكم الشرعي قلنا لو علمت بالواقع يكون عالما بالحكم الشرعي فالظن بالواقع بعينه هو الظن
بالحكم الشرعي كما ان علمك بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله علم بحكمك الشرعي وفي الظن به تقدم الظن بحكمك الشرعي الظن
بالواقع هنا لاستلزام الظن بالحكم الشرعي قلنا بل هو عين الظن به مع انه يجري ذلك بعينه في الظن بما
جاء به النبي صلى الله عليه وآله اذ الظن به لاستلزام الظن بحكمك وسبابه نوع ذلك فان قلت لما لم يعمل احد من العلماء
في هذه المواضع بالظن في الواقع مع وجود الدليل الظني على المنع منه فلذلك لا نعمل الى قلنا فخرج الظن
الذي منع عنه الدليل الظني اجماعا فيكفي قلت اعمل بالظن لا دليل قطعيا على المنع منه فان قلت لما
اثبتنا حجية تلك الظنون فيتعين ادلة قطعية قلنا كلا ما هذا ولا معنى في الى ايضا ولست
تعقل لما اثبت حجية الظن بالواقع فلم تأخذ بهذا الظن فلم صارت الفقيه بالعكس ح وايضا انت
اثبت حجية الظن بالواقع قطعا فلم تركه وايضا انت اثبت حجية كل ظن فكيف تأخذ بدليل ظني على
المنع منه فان قيل لو دل دليل ظني على المنع من العمل بظن لا يبقى الظنان معا بل يتعارضان ويبقى الاقوى منهما قلنا
ذلك من غرائب الاقوال فانه لو شهد عندك ثلاثة عدول من العلماء الصلحاء بان زيدا في بيته
ورث هذا الماء كالميت المكلف فلا يحصل لك الظن بزيد من جهة انه قد نهى عن اهل شهادة ثلاثة
شهود في ان زيد ولو كان كذلك لما منع الكون في البيت وكذا ما نعتني بنقول الفقهاء في كثير من المواضع انه يشترط
فيه العلم ولا يعتبر الظن فانه يرتفع الظن ويرى مرادك اذا قلت باشتراط العلم الظني في الحكم بموت الغائب لا يحصل لك الظن

مانعا منه م

لذلك ح

بموته

١٠٧

بموته ابدا بل يكون ابدا اما عالما بحياته او بموته واذا لاحظت اقوال النسائم لحصل لك الظن بحياة الفاسق
ابدا ومن لا يقول بحجية الشهرة يحصل له منها الظن وفي ذلك اظهر من الشمس وابين من الامس ولو كان
المراد بالاجماع الثالث رد حجية كل ظن لم يقم على المنع منه دليل مسلم لا قطعي ولا ظني يلزم منه عدم حجية كل
لم يقم على حجيته بخصوصه دليل اذ الآيات الكثيرة والاخبار العديدة والاجماعات المنقولة صريحة في عدم حجية
الظن كما ذكرناه في كتبنا المبسوطة وهذه ادلة ظنية على عدم حجية كل ظن خرج ما خرج بالدليل
العلمي فيبقى الباقي فان قيل لا يحصل منها الظن قلنا كيف يحصل لك في غير ذلك الموضع من اجماع منقول وحديث واحد او شهرة
او آية واحدة او خبر واحد او قول من يقول التاسيس اولى من التاكيد الظن وتحكم بمقتضاه ولا يحصل من
جميع هذه الآيات والاخبار والاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة مع عدم مانع لها ان هذا
في عجائب فان قيل المانع منها موجود وهو دليل حجية كل ظن قلنا انت اعترفت بان الثابت منه
حجية ظن لم يقم دليل ظني ايضا على المنع منه وهذه ادلة ظنية على المنع فلا تعارض بينهما وبين ذلك الدليل الا
ترى انه لا يعارض قولهم كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر مع دليل نجاسة شيء معلوم ولو كان بقول كل شيء
طاهر كان يعارض مع كل دليل نجاسة فلو كان متعلق دليلك ان كل دليل ظني حجة كان معارضا ولذلك قلت
ان مقتضاه ان كل ظن حجة حتى يدل دليل علمي او ظني على عدم حجيته فان قيل الدليل القطعي على عدم حجية تلك
الآيات والاخبار والاجماعات موجود وهو انه يلزم من حجيتها عدم حجيتها لانها ايضا لا تفيد الا زيد
من الظن قلنا او لا يكن الظن والمتبادر من امثال ذلك الظن مع الظن الحادث من ارادة غيره الا ترى انه لو قال مولى
لعبده ان لا تعمل بشيء مما امرك به اليوم يفهم منه كل احد غير ذلك الكلام وكذا ذلك العبد ولا يعمل بامر اخر
وثانيا انا سلمنا شمولها لانفسها ايضا ولكن نقول انه اذا كان هناك عام دل دليل قطعي على بطلان
عمومه تركه بالمرة او تقتصر على ما اخرجه الدليل فان قلت تركه بالمرة فانت كاذب قطعا لان
العام المخصص حجة عندك والا لم يكن حجة من كتاب او سنة اذ ما من عام الا وقد خص وان قلت
اقتصر على قدر ما اخرجه الدليل فنقول لا شك انه لو خصصت تلك الآيات والاخبار بغير انفسها كانت